ALFREDO MANEIRO
Identidades

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

Dioses en exilio

Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida



Fundación Editorial
el perro y la rana

Dioses en exilio

Fundación Editorial
el perro y la rana

Primera edición: Fundarte, 1981.

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela 1010.
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

Diseño de colección
Mónica Piscitelli

Edición
Edgar Abreu
Lenin Brea

Corrección
Francisco Romero

Diagramación
Mónica Piscitelli

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: DC2017002014
ISBN: 978-980-14-3955-4

La colección ALFREDO MANEIRO. POLÍTICA Y SOCIEDAD publica obras necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales, políticos y económicos que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela tiene un papel activo y determinante en la escena global contemporánea, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, surgidos del análisis y la comprensión de nuestra realidad. Firmes propósitos animan esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta y ochenta del siglo pasado; y por la otra, publicar libros que permitan difundir temas e ideas medulares de nuestro tiempo. Está conformada por cuatro series: *Pensamiento social*, *Cuestiones geopolíticas*, *Identidades* y *Comunicación y sociedad*.

PENSAMIENTO SOCIAL es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente, sirve para problematizar y profundizar el espíritu emancipador de nuestro continente.

CUESTIONES GEOPOLÍTICAS sirve de foro para la creación de una nueva cartografía contrahegemónica del poder mundial, a través de la exploración en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales de las relaciones Norte-Sur y Sur-Sur, sus estrategias e implicaciones para la humanidad.

IDENTIDADES indaga en la diversa gama de culturas ancestrales y populares latinoamericanas, en la búsqueda de los aspectos que nos definen como pueblos.

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD aborda los diferentes temas de la comunicación, a partir de sus dimensiones políticas y sociales, en relación con los problemas del mundo contemporáneo.

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

Dioses en exilio

Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida

colección ALFREDO MANEIRO
Identidades

NOTA EDITORIAL

La Fundación Editorial El perro y la rana realiza una nueva edición de esta obra al cumplirse más de treinta años de su primera publicación. Ella es parte de una trilogía de estudios antropológicos e históricos sobre los pueblos originarios de la región de la Cordillera de Mérida, realizados por Jacqueline Clarac de Briceño durante la década de 1970.

La trilogía inicia con *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, es seguida por este volumen y cierra con *La persistencia de los dioses*. Los tres libros se han reeditado de manera íntegra respetando el "momento antropológico", por lo que cada trabajo está situado dentro de su propio contexto temporal en sus múltiples dimensiones: información recolectada, referencias cronológicas, lenguaje, trabajos citados, conclusiones, entre otros aspectos.

La importancia de su publicación en estos momentos pasa porque realiza un aporte imperecedero a la búsqueda de respuestas a una pregunta fundamental para los pueblos latinoamericanos y todos los demás que han sufrido procesos de colonización y liberación: ¿quiénes somos? Esta interrogante que llegó incluso a hacerse en su momento el Libertador Simón Bolívar, y que más recientemente han rescatado figuras como el filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero y Ludovico Silva, es respondida por Clarac desde las ciencias sociales.

Este grupo de obras, en palabras de su autora, "ahonda en el conocimiento de la sociedad indígena andina y sus transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas, desde el principio de la

colonización". En particular, *La cultura campesina en los Andes venezolanos* describe el modo de vida de la población de la Cordillera andina. *Dioses en exilio* "reconstruye la lógica utilizada por la población chibcha-arahuaca en la Cordillera de Mérida a fin de lograr adaptarse a los nuevos dioses aportados por los extranjeros", tanto europeos como africanos, en un sincretismo del cual aún podrán observarse vestigios. Por último, *La persistencia de los dioses* constituye un estudio etnohistórico que sustenta las hipótesis y conclusiones de los estudios antropológicos anteriores a partir de diversos documentos históricos.

La profesora Jacqueline Clarac es considerada precursora de las "Antropologías del Sur", y es manifiesto su compromiso con la descolonización intelectual y el avance hacia una nueva sociedad, por lo que es reconocida como una de las antropólogas más prominentes del país. Además, ha dedicado su vida al estudio y rescate de la memoria histórica de los Andes venezolanos vinculándose a la práctica más allá de la teoría, con lo que hace honor al compromiso que un intelectual debe tener con el pueblo al que pertenece. Esto se expresa en el impulso y fundación de la maestría en Etnología y el doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes, de su museo arqueológico y de diferentes parques arqueológicos comunitarios.

En tal sentido, esta trilogía representa un aporte importantísimo para el rescate de nuestra memoria histórica y, en consecuencia, nos brinda elementos para analizar y replantear, teniendo como punto de partida nuestro devenir histórico, los horizontes de nuestros procesos emancipatorios.

A José
A Christine
A Ricardo
A Sophie
A Roxane
A Pablo
A Kati

PRÓLOGO

DIOSES EN EXILIO

Con este término se refiere Roger Bastide en su conocida obra, *Las Américas negras*, a los dioses africanos (fanti-ashanti, islámicos negros, bantúes, del Calabar, yorubas) que se encuentran en exilio en América.

Recojo el término en el título de mi libro, ya no para indicar a los dioses africanos exilados en América, aunque encontraremos también a algunos de ellos en la cordillera de Mérida, sino para referirme a los dioses americanos autóctonos, exilados en otra cultura, en su propia tierra.

Ignoraba yo su existencia cuando llegué a Mérida en el año 1971, los descubrí en mi trabajo de campo, a veces bien disfrazados para no ser detectados... Los desvelo aquí un momento para reconocerlos, para comprender su naturaleza y su origen, para comprender también a los hombres que los han creado y que los han escondido; pero luego los dejaré regresar a sus disfraces, a sus escondites en los páramos, en las lagunas, en las capillas...

Con este libro quiero aportar algo nuevo a la producción de conocimientos con respecto al hombre venezolano, traté de conseguirlo mediante el estudio de las representaciones que del mundo tiene el campesino andino, particularmente el de la cordillera de Mérida. Me interesaba encontrar la lógica de esas representaciones y de sus transformaciones y organicé mi búsqueda utilizando la clasificación siguiente:

Representación del hombre y de la mujer, del niño, de la familia, del parentesco.

Representación del cuerpo humano, de la enfermedad y de la salud, de la vida y de la muerte.

Representación del trabajo, de la tierra, del grupo, de la comunidad, de la región, del país.

Representación del espacio físico, social, cósmico.

Representaciones míticas.

Prácticas simbólicas en relación con esas representaciones.

Después de la etapa propiamente etnográfica, en la cual ideé instrumentos y técnicas de acercamiento al problema más apropiado para el ambiente andino y para mis objetivos, utilicé el método etnológico para el análisis de los datos y la reconstrucción de los hechos; acudí también al método dialéctico cuando fue necesario o posible y, sobre todo, hice un análisis estructural de los mitos, el cual procuré extender a todas las representaciones y prácticas simbólicas, cosa que no fue fácil al principio, por la poca experiencia que en este campo ha habido hasta el presente. A pesar de todos los obstáculos encontrados en el trabajo, creo haber obtenido algunos resultados interesantes.

El análisis me trajo también la certeza de que, por lo menos en cuanto a las representaciones y prácticas mágico-religiosas, nos encontramos en la cordillera de Mérida ante una estructura de origen prehispánico, si bien reestructurada en relación con la cultura europea que fue impuesta a la región a partir de 1558. Iba a comprobar luego, mediante el método etnohistórico, la exactitud de mis reconstrucciones etnológicas con respecto al pasado de la cultura andina. No se conseguirán sin embargo mis resultados etnohistóricos en el presente libro, ya que están siendo editados aparte bajo el título: *Etnografía cronológica de la cordillera de Los Andes.*

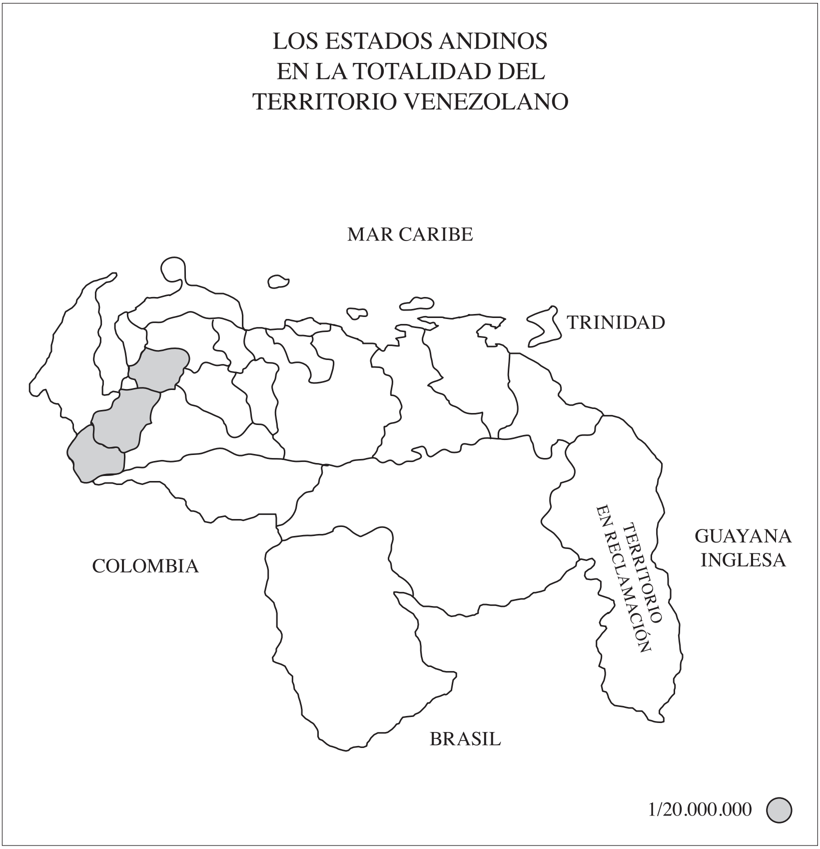
J.C. DE B.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar aquí constancia de mi gratitud a todas aquellas personas que, en todas las comunidades donde hemos estado, colaboraron con nosotros. Presento mi agradecimiento muy especial a Patrocinio Picón, Abel Salazar, Abraham Salazar, Benjamín Salazar, Elías Maldonado, Anacleto Villasmil, Maximiliano Villasmil, Pilar Picón, Rosario Rangel, representantes de una cultura realmente americana.

También agradezco en forma muy particular a Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, Gerónimo Suárez, Nelson Montiel, Otoniel Morales, Humberto Araujo, estudiantes de Historia, a Gerardo Picón y José Tami, estudiantes de Letras de la Facultad de Humanidades, Universidad de Los Andes, quienes formaron equipo conmigo en la recolección de datos etnográficos y con quienes tuve discusiones enriquecedoras para todos. Presento además mi agradecimiento al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad de Los Andes, por la ayuda económica que me ha dado en 1973, de 1975 a 1977 y que me sigue dando en la actualidad en mi nuevo proyecto.

J. C. DE B., JULIO, 1979


LOS ESTADOS ANDINOS
EN LA TOTALIDAD DEL
TERRITORIO VENEZOLANO
MAR CARIBE
TRINIDAD
GUAYANA
INGLESA
TERRITORIO
EN RECLAMACIÓN
COLOMBIA
BRASIL
1/20.000.000

PARTE I
REPRESENTACIONES PRÁCTICAS Y SOCIALES

CAPÍTULO I

DUALISMO E IDENTIDAD

El dualismo se reproduce sin cesar en el pensamiento de los andinos, y su primera manifestación visible es la división *arriba/abajo*, la cual surge como una categoría de clasificación muy simple al principio de la investigación, pero se va complicando más y más a medida que se avanza en el estudio. Esta división sirve en efecto a los campesinos para clasificar a los habitantes de la cordillera en "gente de arriba" y "gente de abajo", siguiendo en esto la topografía y una línea oeste-este que va desde el lago de Maracaibo hasta Santo Domingo, y un eje norte-sur que pasa por Lagunillas.

Esta división fue aparentemente la que ya utilizaban los indígenas a la llegada de los españoles si creemos a fray Pedro de Aguado, el cronista. Este pretendía seguir la clasificación de los propios indios al colocar en la gente de arriba o de "tierra fría" a todos los grupos situados entre el pueblo de La Sabana al oeste de Lagunillas, y el pueblo de Santo Domingo al este de Mérida, (empezando a bajar la cordillera hacia el llano), y en la gente de abajo a todos aquellos que se encontraban entre dicho pueblo de La Sabana y el lago de Maracaibo[1]. De modo que la diferencia entre el siglo XVI y el XX radicaría solo en cuanto a unos pocos kilómetros: los que separan el

1 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial de Venezuela*, Tomo II, Libro 11, Academia Nacional de la Historia, Caracas: 1963. pp. 454-455 (escrito entre 1578-1581).

pueblo de La Sabana de Lagunillas, con un ligero desplazamiento del eje norte-sur hacia el oeste.

Reaparece el dualismo *arriba/abajo* cada vez que haya que diferenciar a la gente que vive en un valle de la que vive en los cerros o páramos cercanos; y lo volvemos a encontrar dentro de cada comunidad, ya no solo con un sentido geográfico y ecológico, sino reforzados estos con un sentido social de organización: en todo pueblo, en efecto, se distingue a las familias de arriba de las de abajo, teniendo esta clasificación implicaciones especialmente relacionadas con la organización de parentesco y la organización religiosa, así como, aunque en menor grado, con la organización política.

En la organización de mitades, la de arriba siempre se considera como positiva (en el caso andino) con respecto a la de abajo. En efecto, todo lo malo y hostil cuando se trata de los hombres, viene siempre "de abajo", mientras que lo malo y lo hostil en el mundo de los dioses también puede venir "de arriba".

Las nuevas migraciones vienen siempre de abajo: fueron antiguamente otros pueblos indígenas, luego fueron los españoles; hoy llega de abajo gente de todas partes del país (por la universidad y por el crecimiento de Mérida) así como de Colombia. Los ancianos conservan en su tradición oral el recuerdo de cuando vivían "los blancos" abajo y "los indios" arriba (en los cerros). Muchos grupos y familias se refugiaron en efecto en los cerros a la llegada de los españoles, y a partir de entonces solo vivieron abajo los indios encomendados, además de los blancos o españoles. También recuerdan en ciertos caseríos los problemas que causó a los indios el paso de Bolívar y de su ejército: "Era un hombre malo, pero es el Padre de la Patria y hay que rezar por él" se oye a veces decir en las casas campesinas, y por esta razón tienen en algunas casas el retrato de Bolívar en el altar hogareño.

En La Pedregosa, como en otras comunidades, dos familias simbolizan particularmente este dualismo de *arriba y abajo:* la de arriba goza de un gran prestigio, la de abajo tiene mala fama. Pertenecen ambas a un conjunto de 14 familias autóctonas, o que dicen serlo, ya que aseguran que sus antepasados siempre vivieron en La Pedregosa. La identidad, en los miembros de esas familias, es

muy fuerte y se asocia estrechamente con el territorio de la comunidad, aunque religiosamente se extiende a ciertas otras comunidades: La Parroquia, Zumba, Lagunillas, que representan para ellas centros sagrados, y el pueblo de Los Curos, con cuyos habitantes tienen relaciones de "socios" (miembros asociados de cofradías religiosas).

La identidad es aun más fuerte en otras comunidades (más escasas) tales como Pueblo Viejo de Lagunillas, donde se ha conservado una identidad étnica conscientemente relacionada con el pasado indígena de la zona de Lagunillas, lo que no es el caso de comunidades más mestizadas como La Pedregosa. Esta identidad de los habitantes de Pueblo Viejo que hace que ellos se diferencien de los demás y sean diferenciados por los demás en tanto que indios, se manifiesta en el hecho de que se sienten orgullosos de serlo, orgullosos de tener otro tipo de vivienda[2], otro tipo de zapatos, de vestimenta, de costumbres, otro saber; mientras que los habitantes de otras comunidades, aun en el caso de no haberse mestizado todavía, no quieren pasar por "indios".[3]

La población en general desprecia y a la vez respeta a dichos "indios": los desprecia por el mero hecho de "ser indios" lo que no significa serlo biológicamente, ya que hay gente tan india como ellos en otras comunidades; tiene sobre todo un sentido cultural: es indio aquel que conserva las tradiciones de antaño y no las quiere cambiar, que está contento de ser indio y que además hablaba hace poco todavía indio, es decir, algún idioma indígena. Aparentemente se han extinguido todas las lenguas o dialectos andinos autóctonos en beneficio del español, y los últimos hablantes de dichas lenguas

2 Los "indios de Pueblo Viejo" conservan su vivienda india tradicional; esta va cediendo el paso, sin embargo, poco a poco a una vivienda con techo de zinc, más parecida a la "vivienda rural". Aun en este caso se conserva la primera, porque se la juzga más práctica, sobre todo cuando llueve (lo que está relacionado también con las creencias que veremos más adelante).

3 Hay todavía, sin embargo, los "indios" de Mucurubá y los de La Mesa.

murieron, en ciertas comunidades donde realicé el estudio, en la década que precedió a mi trabajo de campo, es decir, antes de 1971.[4]

Pero la población andina respeta a aquellos "indios" pues los necesita para la curación de sus enfermos y para los rituales de ofrenda a las lagunas, y les teme a causa de sus grandes conocimientos mágicos, de los cuales no duda nadie.

Los jóvenes de Pueblo Viejo, sin embargo, por la nueva situación vivida por la región en la última década (crecimiento repentino de las ciudades de Mérida y de El Vigía, intensificación del urbanismo y del mercado, erosión de los suelos debida a la utilización ya no racional del agua para beneficiar a empresas y a las cabeceras de distritos, a expensas de los campos) empiezan a abandonar su comunidad y el trabajo agrícola para trabajar en servicios públicos en la ciudad, o en el transporte de plátanos de El Vigía a Mérida o a Maracaibo; estos jóvenes ya no quieren ser vistos como "indios".

4 Según información campesina, sin embargo, todavía se hablaría "indio" en ciertos caseríos tales corno los de las zonas de Mucuñó y Acequias, y otros situados en "un páramo entre Mucuchíes y Las González".

CAPÍTULO 2

EL CONCEPTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Entre los campesinos de las comunidades que se estudiaron se consiguen *tres tipos de propiedad:*

1. "El rincón", es decir, una propiedad colectiva, herencia o sucesión de una familia extendida. En este terreno está la casa principal de esa familia, más varias casas individuales de parejas, las cuales trabajan la tierra del rincón individualmente.

2. El "terreno" de la familia, que es una propiedad también colectiva, pero que pertenece a un subgrupo de la familia extendida. Se trabaja colectivamente.

3. El "terreno" particular de una familia nuclear: constituye una propiedad privada.[5]

Nunca he conseguido entre los campesinos de las comunidades estudiadas[6] el término de "finca" que Matilde Suárez indica para la zona de El Morro, más al sur de la cordillera[7]. En efecto, en la zona por mí estudiada, que va de Lagunillas a Santo Domingo (o sea, la

5 Jacqueline Clarac. *Etnografía cronológica de los Andes.* Universidad de Los Andes, Mérida, 1980.

6 Ver la lista de estas comunidades con los detalles al respecto en el capítulo "Criterio de búsqueda y clasificación de las versiones", en esta misma obra.

7 Matilde Suárez. *Enfermedades populares y migraciones en los Andes,* Monte Ávila Editores. Caracas, 1976.

gente de arriba, como hemos visto) este término se utiliza solo para las propiedades (en general recientes) de gente de la clase media, personas de la ciudad para la cual el trabajo agrícola o la cría de animales es más que todo un divertimento, que da también cierto prestigio. Hay también fincas en la zona de El Vigía, pero tampoco pertenecen a campesinos.

1) El rincón. Hay un total de 14 rincones en La Pedregosa, que pertenecen a las catorce familias autóctonas. El rincón es la tierra más antigua de cada una de estas familias, y tiene un carácter colectivo. Se distingue un rincón del otro mediante un nombre de familia que se emplea en femenino plural, el "rincón de Las Dávilas", el "rincón de Las Ruices", el "rincón de Las Benítez".

Esta tierra no se puede parcelar en forma definitiva, y la mayor parte de su superficie está sin cultivar o sirve de "potreros". Las familias nucleares emparentadas que viven en el mismo rincón trabajan este en pequeños "lotes" individuales. El rincón más grande no pasa de unas cinco hectáreas (es una aproximación, pues no se puede conocer la superficie exacta de ellos ya que el sistema métrico empezó a penetrar en la región solo en la última década y muchos campesinos todavía lo ignoran) y los lotes individuales tienen entre 400 y 2.000 metros cuadrados.

Cuando se casa un hijo o una hija recibe un lote en el rincón. A la muerte de la pareja el lote puede ser conservado por uno de sus hijos, o regresar al rincón colectivo.

Cuando es una hija que se casa puede ir a vivir en el rincón de su marido (si él es de una familia con rincón) pero generalmente es él quien viene a vivir en el rincón de ella.

Hay, por consiguiente, siempre varias casas en cada rincón, y la casa principal, o núcleo del rincón (no la nombran así, sino la "casa del rincón") le queda generalmente al hijo *más joven* (que también puede ser una hija).

Cuando una familia se ha extendido mucho, se divide en dos o tres ramas, permaneciendo una sola en la tierra del rincón (en general la rama del último hijo). Los demás viven fuera del rincón, en otras tierras colectivas o privadas.

No conocen los campesinos el origen del rincón, menos en las comunidades de indios donde dicen que es tierra de sus antepasados ya que era el "resguardo" de estos. Esas tierras de resguardo fueron respetadas en parte por encomenderos y hacendados, y duraron en el estado Mérida hasta finales del siglo XIX, pasando entonces los indios a ser propietarios definitivos de dichas tierras.[8] Ya que la comunidad está simbólicamente dividida en dos mitades, se podría pensar que los rincones se reparten igualmente entre ambas. Este no es el caso, sin embargo: hay una desigualdad total en esta repartición. En La Pedregosa, por ejemplo, hay 13 rincones en la "mitad de arriba", mientras que hay uno solo en la "mitad de abajo". En muchas comunidades hay así más rincones arriba que abajo. Desconozco todavía la razón de esta desigualdad.

El rincón que se encuentra en el centro del valle, en la mitad de arriba, pertenece a la familia campesina más prestigiosa de la comunidad de La Pedregosa, y es la que constituye el núcleo de parentesco.[9]

Esta familia es la que simboliza más que cualquier otra la mitad de arriba, y se encuentra en *oposición* a la familia del rincón de abajo. Los miembros de ambas familias no se tratan.

Las dos mitades se encuentran también desequilibradas con relación al territorio de cada una: el de la mitad de arriba es mucho más extendido que el de la mitad de abajo, como nos podemos dar cuenta en el gráfico que representa la oposición entre *arriba y abajo* en el valle de La Pedregosa. En esta división del valle conseguimos *dos ejes simbólicos:* un eje *este-oeste,* que crea *oposición y desigualdad,* y un eje *norte-sur,* que aparentemente no crea *ninguna oposición,* por lo menos no hay ninguna manifestación de ella entre los campesinos. Esta falta de oposición entre el este y el oeste se encuentra también en el lenguaje: no hay palabra en efecto para distinguir el río del este del río del oeste, que baja paralelamente al

8 Jacqueline Clarac. *Etnografía cronológica…, op. cit.*

9 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina en los Andes venezolanos,* Editorial Multicolor, Mérida, 1976.

primero; tampoco hay término que distinga las lomas y cerros del este de los del oeste.

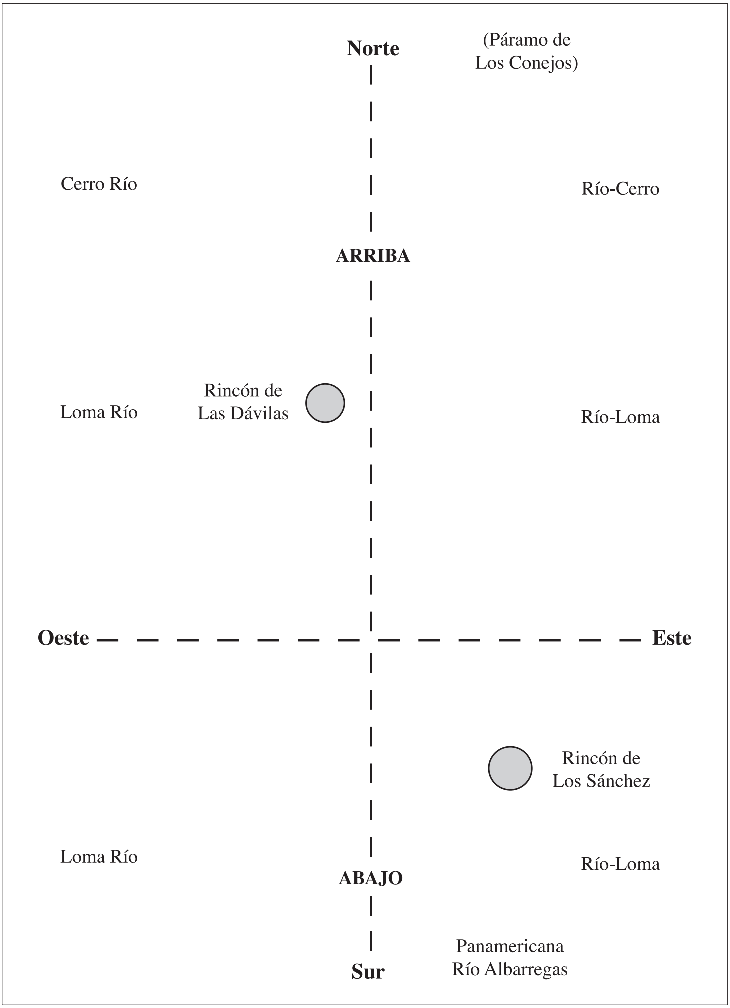
El hecho es que el este y el oeste se conciben como una repetición uno del otro, como una "disposición en espejo"[10], lo que tal vez sirve en la comunidad de compensación por la muy fuerte oposición entre norte y sur, es decir entre arriba y abajo.

2) El terreno de la familia es, como lo indica su nombre, una tierra de propiedad colectiva que pertenece a un grupo más o menos extenso de una familia con rincón, es decir, de una subfamilia del tronco principal representado por el rincón.

Esta tierra es generalmente constituida por un "potrero" o varios, que se utilizan muy poco ya que se cría poco ganado vacuno y caballar en La Pedregosa (ciertas parejas tienen una vaca, los caballos son escasos). También la constituye un cafetal (depende del sitio del valle donde se sitúa dicho terreno). En tales cafetales crecen los árboles solos, anárquicamente. No se tala prácticamente nunca el café, que está entremezclado con naranjos, tártago y, sobre todo, con matas de cambur, (de "maduros") que protegen el café del sol. La cosecha se hace una sola vez al año, aunque en dos partes, con unas tres semanas de intervalo entre ambas (ya que el café no está maduro en todo el cafetal al mismo tiempo), en octubre y en noviembre. Después de la cosecha se limpia muy superficialmente el cafetal, pero se deja el suelo sin tocar: ahí se acumula una espesa capa vegetal de hojas de cambur, de frutas podridas, hierbas, ramas y hojas secas, que lo protege contra las lluvias demasiado frecuentes.

10 Este tipo de terreno tiene generalmente de 2.000 a 3.000 metros cuadrados. Los potreros son mayores. Cuando el terreno está en un cerro puede ser mayor aún.

DIVISIÓN DE LA ZONA DE LA PEDREGOSA SEGÚN LOS DOS EJES



De modo que los cafetales producen también naranjas todo el año o casi, y cambur todo el año. El trabajo es colectivo en este tipo de terreno, y se hace solo para la cosecha y la limpieza: participan entonces todos los miembros del grupo con sus hijos, siendo a menudo las mujeres las encargadas de la organización, en tal caso la mujer

con más autoridad en el grupo (llaman a veces a esta “la Tigra”) dirige las operaciones y la repartición posterior del producto.

3) La propiedad individual. Puede tratarse: a) de una tierra recibida de un hacendado a cambio de unos servicios importantes, o por haber mostrado una larga fidelidad a la familia de este; b) una tierra “en renta”, “a medias” o “al tercio” y cuya producción se lleva en parte al hacendado, según el convenio que existe entre ambas partes y c) puede ser una tierra que se compró a un pariente que emigró a la ciudad y quería vender una parcela que le pertenecía en propiedad particular o en común con otros parientes; d) también puede tratarse de una “sucesión” y que esta vaya a un hijo único, sea porque los hermanos de este hayan muerto, sea porque hayan migrado y vendido su parte.

El trabajo en estas tierras individuales, lo mismo que en las parcelas trabajadas individualmente en el rincón, es meramente hortícola: se trabaja a mano la tierra, “con pico y pala”. Muy raramente se utilizan bueyes. Se produce malanga, batatas, ñame, papas, zanahorias, lechugas, un poco de maíz, flores y muchas plantas medicinales, o yerbas.

Dichos terrenos tienen aproximadamente de 1.000 a 3.000 metros cuadrados. Los campesinos los llaman “terreno” o “lote”, pues la palabra “conuco” no se utiliza en la cordillera de Mérida. Están situados cerca de la casa, en el valle o en la loma; o se tiene la casa en un terreno colectivo de la familia, y el terreno privado en otra parte, a menudo en la loma donde antes se vivía. Ahora solo se sube a la loma para trabajar la tierra.

Trátese de tierras colectivas o de propiedad privada, la producción es siempre débil: el potrero no tiene generalmente ninguna utilidad, puesto que son pocos los animales; y cuando se tiene una vaca se la lleva de preferencia a comer a lo largo de los caminos o senderos para no tener que ir al potrero de la familia, que se encuentra a menudo lejos de la casa. La leche sirve solo para los niños muy pequeños, y para fabricar cuajadas y mantequilla para el uso de la casa. Estos productos sirven a veces para hacer intercambios.

El café es consumido igualmente por la misma familia, después que los miembros de esta se hayan repartido la cosecha. Cuando la producción es mayor que las necesidades, lo que es raro, se vende en la bodega cercana.

Los cambures son consumidos enseguida, así como las naranjas. Se llevan también, sin embargo, al mercado de Mérida una o dos veces al mes, raramente más[11]. Jamás se cortan los bananos, de modo que estos alcanzan grandes tamaños; tampoco se talan los naranjos.

Los productos hortícolas también sirven únicamente para el consumo interno de cada célula familiar y se complementan con huevos (llamados "yemas" o "ñemas"), con pollos y "piscos"(pavos) que se crían alrededor de la casa o en el patio de atrás. La cría de cochinos (generalmente dos o tres por pareja) se hace casi siempre con vista a la venta. La familia guarda siempre, sin embargo, algunas partes del animal para su propio consumo.

Todos estos productos pueden servir de objetos de trueque entre parientes, vecinos y compadres. Se acostumbra dar también a los parientes más pobres, sobre todo cuando se trata de una viuda con una numerosa familia. Esta ofrecerá, en cambio, a algunos de sus hijos como mano de obra para la siembra o la limpieza de un terreno, o guardará durante el día a los hijos pequeños de sus benefactores.

Algunos individuos "prestan" tierras a otros, especialmente a compadres y a parientes. Se trata de tierras que la familia no necesita en el momento del préstamo y no se cobra nada por ellas.

Los terrenos son repartidos de modo totalmente desigual en el valle, y el aspecto ecológico de este varía según la altura. Los bosques y cafetales dominan en la parte sur (más baja), así como numerosos

---

11 La ciudad procura, sin embargo, eliminar cada vez más a estos pequeños productores: su oferta es demasiado insignificante para una demanda que crece sin cesar, y no interesa al mercado, el cual prefiere abastecerse con las empresas agrícolas capitalistas recientemente instaladas en el Valle Grande de Mérida y otras partes.

jardines donde se practica la horticultura (este último término no se utiliza jamás). El potrero domina en el norte, y las lomas y cerros se utilizan sobre todo para la horticultura y el cambur.

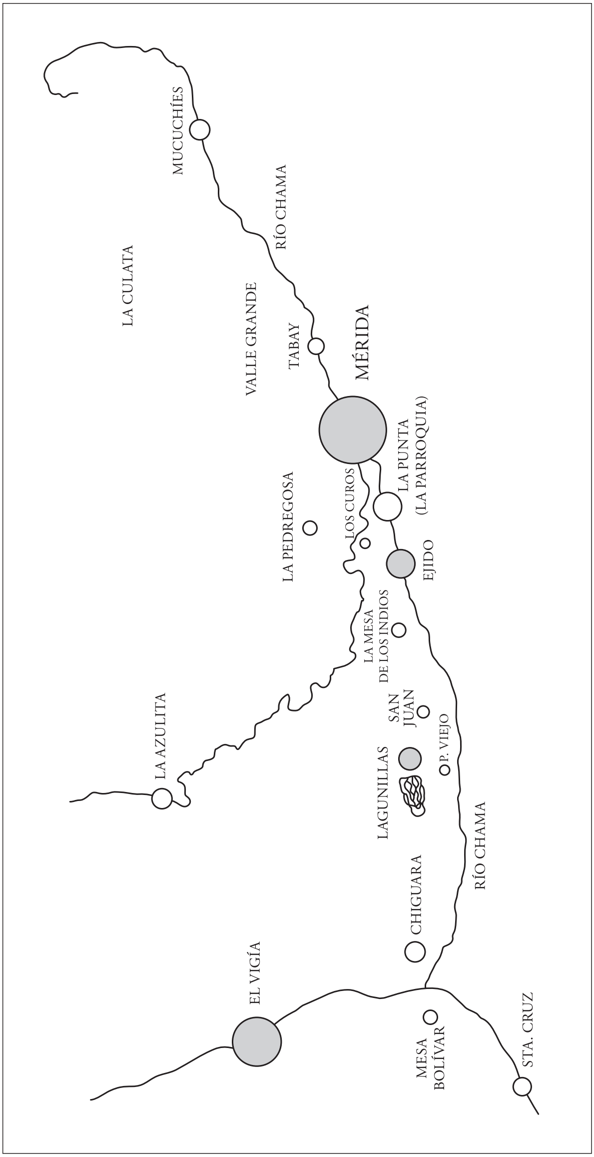
Una misma familia puede tener tierras en diferentes partes del valle, pero solo la tierra ancestral de cada una de las 14 familias autóctonas en La Pedregosa recibe el nombre de "rincón".

Las casas están dispersas entre los cafetales o en medio de ellos o de los potreros; existe, sin embargo, una tendencia cada vez mayor a concentrarse a lo largo de la vía, a veces estrecha, que atraviesa el valle de sur a norte y que comunica a la comunidad con Mérida.

Hay familias que pertenecen a la mitad de *arriba* pero que viven *abajo* en un terreno individual; inversamente, ciertas familias de *abajo* viven *arriba*. La familia nuclear es una de las unidades de explotación de la tierra, el grupo familiar con varias familias nucleares es otro.

Por cada terreno pasa una "acequia" o canal de riego antiguamente excavado. Al lado de esta acequia, o muy cerca de ella, se construye la casa. Aunque hay muchos muros de piedra, los límites entre un terreno y otro no están indicados, lo que causa problema desde que los campesinos han empezado a vender lotes: como era la tradición la que les indicaba los límites, cada uno pretendía ser favorecido por ella. En efecto, los límites tampoco están claros en el catastro: limitan todos los terrenos unos con otros, sin indicar medidas de ningún tipo.

MAPA DE LA ZONA



CAPÍTULO 3

LA REPRESENTACIÓN DEL TRABAJO Y LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN

Esté su terreno particular situado o no en un rincón, la pareja practica la horticultura con la ayuda de sus hijos. Así producen yuca, maíz, ñame, batatas, caraotas, zanahorias, lechugas, papas y otros tubérculos, flores y plantas medicinales. Existe cierta división del trabajo: en general es el hombre quien prepara el terreno y siembra, la mujer cosecha y los niños quitan el "monte" o hierbas. La mujer ayuda también al marido a veces, sin embargo, en las primeras tareas, y si él trabaja en la ciudad o en una hacienda como peón agrícola, ella se ocupa sola de todo el trabajo en el terreno, con la ayuda de sus hijos.

Es ella quien ordeña cuando la pareja tiene una vaca, y fabrica las cuajadas. También se ocupa de los cochinos, animales que se crían a menudo "a medias", es decir, en asociación con otra persona; esta compra el cochino y lo engorda en la casa, compartirá luego los beneficios de la carne y de la venta.

Los varoncitos llevan la vaca o la cabra (cuando las hay) a comer, también dan de comer a las gallinas y pavos, igual que las hembras, quienes ayudan a su madre también en la cocina y con los hermanitos.

De vez en cuando sucede que un vecino o un compadre venga de visita, haya sido o no convidado: ayuda entonces a remover la tierra

con el pico, a sembrar, a cosechar, y luego se reparte la comida con él y se le ofrece también un traguito de "miche".[12]

Ya que el suelo de La Pedregosa tiene tantas piedras, razón por la cual lleva este nombre, los niños tienen como tarea específica, además de la limpieza del monte, la de sacar las piedras que obstaculizan el trabajo de su padre. Cuando estas piedras son demasiado grandes son los hombres quienes las sacan, con la ayuda de los vecinos y compadres. Cuando se trata de una piedra enorme como las hay a veces (del tamaño de una casa, por ejemplo) todos prestan una mano durante varios días (vi durar este trabajo hasta 15 días), período durante el cual se somete la piedra a un continuo proceso de recalentamiento y enfriamiento sucesivos, día y noche, hasta que estalla. Los hombres se turnan para este trabajo, en el cual no participan las mujeres ni los niños, y les gusta decir que son "picapiedras".[13]

Esta ayuda espontánea, a fin de realizar un trabajo colectivo que beneficia a uno solo, es una de las manifestaciones de esta verdadera institución, de la cual ya hablé en mi primer libro[14] y cuyo nombre es "mano 'e vuelta" (o "mano vuelta"). Ella crea una cadena de derechos y deberes entre todos los miembros de la comunidad y se puede resumir así: "hoy trabajo para ti, mañana trabajarás para mí" (aunque la palabra "trabajo" no es realmente la que conviene aquí, como veremos). No se formula ninguna regla al respecto, sin embargo, es un intercambio que se hace de modo espontáneo y que no se concibe como algo desagradable, al contrario, permite la reunión entre parientes, compadres y amigos, que entonces trabajan, comen, beben y conversan conjuntamente.

Hay mano 'e vuelta individual, pero casi siempre ella compromete a todo el grupo de un individuo: su mujer, sus hijos, sus

---

12 El "miche" es un aguardiente típico de la región, el cual lleva generalmente un poco de anís.

13 Este término de "picapiedra" no tiene nada que ver con la serie de dibujos animados de la televisión, que ellos desconocen.

14 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina..., op. cit.*

hermanos y hermanas también, a veces sus parientes menos cercanos, y sus compadres. No se toma en cuenta el trabajo individual sino el que realiza todo el grupo. Si este es numéricamente modesto, su contribución será tan valorizada como la de un grupo más numeroso. La mano 'e vuelta hace su aparición especialmente cuando se trata de cosechar el café y limpiar el cafetal.

En el trabajo colectivo hay algunas características que ya yo había mencionado en mi libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, y que recojo nuevamente aquí, a causa de su originalidad, y porque son muy representativas de la concepción del trabajo en la cordillera:

1) La irregularidad colectiva en el trabajo: cada uno se incorpora y abandona la tarea cuando "le da la gana" y nadie le pide cuentas al respecto; a lo más se pueden hacer algunos chistes. Esto es característico no solo de aquellos que están comprometidos con este ciclo perpetuo de la mano 'e vuelta, sino también de los distintos grupos propietarios, y se consigue igualmente en relación con el trabajo individual.

2) No hay ninguna exigencia con relación al rendimiento: cada uno hace lo que puede o lo que *desea* hacer. El rendimiento muy débil de algunos se compensa con el alto rendimiento de otros, sin que esto dependa de alguna organización.

3) Hay una participación potencial y efectiva (en distintos grados) de todos los miembros del grupo propietario como del grupo que presta su mano de obra, cualquiera sea la edad y la condición: los locos y los débiles mentales (llamados "mendigos") participan en el trabajo como los demás, si así lo quieren. No se les margina de ninguna actividad de la comunidad, pues la locura se ve como un estado pasajero, debido a un "daño" mandado por un envidioso.

4) No hay relación entre el rendimiento y el provecho: ciertos individuos del grupo propietario pueden en efecto no participar jamás en la tarea; sin embargo, tendrán derecho a su parte, igual que los demás.

5) El trabajo se realiza mientras se conversa y se bromea casi continuamente. Cuando es particularmente interesante la conversación o el chiste se hace una pausa.

6) El grupo amigo (el que presta su mano de obra) solo recibe del grupo propietario el alimento y la bebida en lo *inmediato*. Esto no se considera todavía como un intercambio, es algo que *debe* el grupo propietario. El *trueque* se realizará cuando el grupo propietario de hoy será mañana el grupo que presta sus servicios, es decir, cuando se inviertan los papeles. Podemos decir, por consiguiente, que: "trabajo-comida-bebida-conversaciones" forman un todo, y *es ese todo* lo que los grupos se intercambian.

Como no hay medida exacta de capacidad (como tampoco existe para la superficie) se habla en términos de "guacales" o de "palitos", por ejemplo: "palitos de café", y cada casa recibirá en el grupo propietario una cantidad de palitos en relación con sus propias necesidades y en relación también, por supuesto, con la cantidad cosechada. La mujer con más autoridad en el grupo es la que se encarga de la distribución, ayudada por otras.

La actitud hacia el trabajo asalariado

La comunidad de La Pedregosa no se encuentra aislada: hay haciendas que la rodean al sur, al este, al oeste[15], y la ciudad de Mérida, desde hace unos años, está cercana. Esta ciudad crece más cada día. ¿Qué relaciones tienen los campesinos con la gente que ahí vive, así como con los hacendados?

El adulto tiene pocas necesidades, pero los jóvenes tienen más, por la influencia siempre mayor, cada día, de la ciudad. Hay además ciertos gastos colectivos en la comunidad, en la época de las fiestas y rituales, y todos deben participar en dichos gastos. También hay que

15 Esta era la situación en 1971-1973, cuando realicé mi primer trabajo de campo en La Pedregosa. Desde entonces las haciendas han ido desapareciendo poco a poco, cediendo el paso a las urbanizaciones.

construir de vez en cuando una casa para un hijo o una hija que se casa, o uno debe arreglar su propia casa, o agrandarla[16]. Los jóvenes aceptan menos hoy vivir en la casa tradicional de bahareque, quieren paredes de "bloques" (ladrillos), suelo de cemento y techo de tejas o de zinc[17], y las muchachas, que han trabajado en las casas de familia de los hacendados o de la clase media de la ciudad, ya no quieren cocinar con leña.

Hay que conseguir por consiguiente un trabajo asalariado, ya que los ingresos del lado de la tierra son mínimos y la agricultura solo da en general para la subsistencia de la familia. Antes era fácil conseguir trabajo en las haciendas como peones, para sembrar o cosechar caña de azúcar, maíz, para trabajar en algún trapiche o para ordeñar las vacas y fabricar queso y mantequilla.

Este tipo de trabajo asalariado le gustaba más al campesino porque tenía generalmente buenas relaciones con el hacendado, y porque era un tipo de actividad que se parecía a sus actividades cotidianas. Pero hoy están desapareciendo de la zona las posibilidades de trabajar una tierra en renta o como peón agrícola, por lo menos en la zona cerca de Mérida. El hacendado vive más ahora en la ciudad que en su hacienda, practica una profesión liberal, es médico, abogado o profesor de la Universidad de Los Andes, y ya no tiene relaciones con los campesinos que antaño trabajaban en sus dominios. Es corriente ver, sin embargo, a tales campesinos acudir a él a la ciudad para pedirle favores: para que él les consiga un puestico en el hospital universitario o en algún laboratorio, donde quisieran trabajar como bedeles, o para pedirle remedios gratuitos (muestras médicas). A cambio le traen un saco de naranjas, unas cuajadas, una lechosa o unas ñemas.[18]

16 En la construcción o reparación de las casas se trabaja también colectivamente, en general.

17 Las tejas se utilizan desde la Colonia, el zinc es de importación reciente, ingresó a la región a partir de la construcción de la "vivienda popular".

18 Los hacendados ya han vendido ahora (1979) la mayoría de sus tierras, en las inmediaciones de Mérida, a las empresas de construcción.

Ahora bien, el campesino solo utiliza la palabra "trabajo" para indicar el trabajo asalariado, que generalmente no es de su gusto. Lo que hace en su propio terreno no es trabajo. Muchas veces he tratado de cazar esta palabra en su vocabulario, inútilmente:

—¿Dónde está don Niño?
—En la loma.
—¿Qué está haciendo?
—Con el pico y la pala... O: Cortando maduros...
—¿Qué está haciendo, comadre?
—Sembrando unas matas...

Y así no se oye decir sino: "Está limpiando el terreno, está picando una piedra, está cogiendo café, está sacando monte, está cortando paja[19] está haciendo unas cuajadas, está haciendo una escoba...".

Tampoco utiliza el campesino el término "cosecha". Dice: "Está cogiendo" o "recogiendo" trátese de maíz, de caña, de naranjas, de maduros, de batatas o de yuca.

Estas tareas no son "trabajos", y esto es tan así que cuando se hizo una encuesta socioeconómica en La Pedregosa y en Valle Grande, cantidades de campesinos declararon estar *desempleados* a pesar de que eran agricultores y propietarios, casi todas las mujeres se declararon también automáticamente desempleadas en una encuesta de este tipo, *porque no tienen trabajo asalariado.*

Cuando hay necesidad de buscar un trabajo, se procura conseguir, por orden de preferencia:

a) Un trabajo como peón en una hacienda o como jardinero en una casa particular, a condición de recibir por lo menos el salario mínimo establecido por la ley.

b) Ser ayudante de albañilería, y si es posible en una construcción muy cerca de la comunidad, para no tener que desplazarse lejos

---

Invierten a menudo esta plata en las mismas urbanizaciones o en los nuevos edificios de la ciudad.

19 La "paja" significa los juncos de las lagunas, que sirven para hacer los techos, las escobas y las esteras.

y poder comer en su casa; o que los hijos y la mujer puedan fácilmente llevar la comida al sitio de trabajo.

c) Trabajar en los servicios públicos: ser bedel en la universidad, en un liceo o en el hospital es un trabajo muy apreciado también, "porque se gana la plata sin hacer casi nada".

d) Finalmente, y como última posibilidad se considera la de ser obrero en alguna empresa (metalúrgica, alfarera, fábrica de cauchos, entre otras), donde no se estará más de dos o tres meses; es decir, el tiempo justo necesario para ganar la suma de dinero que se necesita para un gasto especial que la familia se ve obligada a hacer (entrada de los niños a la escuela, bautizo o matrimonio de algún miembro de la familia, promesa a "pagar" a San Benito, entre otros).

Una vez unidas definitivamente a un hombre, las mujeres no acostumbran trabajar fuera de su casa, salvo raras excepciones. Antes de casarse se emplean a menudo en "casas de familia", cambiando a menudo el sitio del empleo, con largos recesos entre un trabajo y otro.

Los campesinos dicen del trabajo asalariado que "aburre"; por esta razón prefieren emplearse en haciendas o en albañilería porque se trata de un período nada más y no tienen tiempo de aburrirse.

Además pueden procurar hacerse emplear junto con otros miembros de la familia, o con sus compadres. De modo que cuando hay un gasto que hacer se busca el empleo sin prisa, sin verdadero deseo de conseguir, y encontramos así en las comunidades rurales andinas merideñas una tendencia bien clara a rehusar la explotación. Las razones de este no consentimiento se encuentran aparentemente en la imposibilidad entonces de trabajar en grupo (con familiares, compadres y amigos) cuando se trabaja para una empresa donde se contrata individualmente; en la *exigencia regular del rendimiento* individual, en la monotonía del trabajo, el alejamiento de la comunidad, tantas desventajas que *no son suficientemente compensadas por el salario obrero*. Esto es verdadero, lo mismo tratándose de los adultos que de los jóvenes. Existe sin embargo, en estos últimos una *contradicción* entre su *rechazo de la explotación* y del trabajo asalariado por una parte y, por otra, *el deseo creciente de consumo* que manifiestan tener, contrariamente a sus adultos.

Este no-consentimiento se manifiesta también ahora por la *disminución de la migración* desde 1975, y el hecho de que se haya parado esta casi totalmente a partir del momento cuando la nueva situación en la que se encuentran las comunidades rurales vecinas de la ciudad de Mérida y a la cual han sido involuntariamente proyectadas, permite a los campesinos *cambiar su condición permaneciendo en la comunidad.*

Varias de estas comunidades son, en efecto (desde 1975 aproximadamente), zona de extensión urbana; a veces ilegalmente, si se considera, por ejemplo, el decreto gubernamental de 1973 para la protección de la zona verde en La Pedregosa; legalmente si se considera que los nuevos proyectos de urbanismo tienen por fuerza que recibir apoyo oficial.

En efecto, por el desarrollo emergente de la ciudad de Mérida en cuya cercanía se encontraban hasta hace muy poco muchos pueblitos y caseríos íntegramente rurales, con un campesinado propietario de una parte de la tierra, se ha venido *creando una situación tal vez única en Venezuela,* y se establece así un proceso de transformación del campesinado también único, con toda probabilidad: los campesinos que migraban anteriormente, a menudo por causas más psicológicas que económicas[20] ya no tienen razones para hacerlo; y menos para ir a ciudades tan lejanas como lo son Caracas y Maracaibo.[21]

Desde hace unos años, en efecto, Mérida ha ido adquiriendo un creciente prestigio a causa de su veloz crecimiento, su asimilación de una numerosa población no andina, el crecimiento

20 En un estudio del barrio Pueblo Nuevo, situado a las orillas del río Albarregas, (debajo del primer viaducto y en las cercanías del centro de la ciudad), estudio realizado en 1976, encontramos un alto porcentaje de casas en las cuales los campesinos seguían siendo propietarios de un terreno y de una casa en la zona rural, pero lo habían abandonado para vivir en la ciudad “porque es más bonito vivir en Mérida” y que está todo muy cerca. Reconocían, sin embargo, que vivían en unas condiciones económicas peores que cuando vivían en el campo.

21 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina…, op. cit.*

correspondiente del comercio, de los servicios y de las fuentes de distracción. Además, la ciudad va invadiendo poco a poco la zona rural, de modo que el campesino *cuando ve la ciudad llegar a él ya no tiene necesidad de desplazarse* hacia ella. En ciertos casos (por ejemplo, en Zumba) la población, que antes se empleaba únicamente en las haciendas y no poseía tierra, quedó sin fuente de trabajo, por haberse convertido las haciendas en urbanizaciones modernas. Sin dejar su comunidad, han ido integrándose poco a poco, sin embargo, a los servicios y la construcción, aunque en forma esporádica. Han visto también ampliarse su pueblo por la llegada de extraños procedentes de la ciudad o de otras partes del país. En otras zonas, como es el caso de La Pedregosa, la situación es la siguiente: Mérida, como ya sabemos, no está creciendo a causa de un desarrollo industrial o comercial, sino por el enorme crecimiento de su universidad, que es la mayor empresa de la región, con un muy alto presupuesto (en comparación con el de la región). La emergencia existe, por consiguiente, con relación a la necesidad urgente y siempre mayor de alojamiento para esta numerosa población universitaria y otra población ocupada en servicios con respecto a la primera (abastos, supermercados, tiendas de toda clase, transporte de carritos por puesto y de autobuses, centrales telefónicas, correo, servicios de luz y agua, bancos, entre otros).

El campesino se desconcertó al principio, y empezó a vender algunos lotes de tierra, pensando que estaba haciendo un gran negocio. Muy rápidamente, sin embargo, se dio cuenta de que estas tierras que él vendía servían luego para fabricar ahí casas que se vendían o alquilaban a muy altos precios, y que este era el verdadero negocio. De modo que ya no vende, sino que *construye él mismo* en su terreno: empezó fabricando casas pequeñas o alquilando cuartos en su propia casa. Ahora, desde 1975, está fabricando casas más grandes, a bajo costo: trabaja él mismo en la construcción, en efecto, con la ayuda de familiares y compadres, utiliza materiales más baratos que los que utilizan para las quintas de las urbanizaciones. Alquila luego a precios siempre más altos, siendo sus inquilinos empleados públicos que no son de la región (colombianos, ecuatorianos, venezolanos de Trujillo, de Barinas o de caseríos merideños

lejanos), así como profesores universitarios generalmente jóvenes y recién llegados a Mérida. Conozco a campesinos que, en dos años, han fabricado de este modo de cinco a diez casas en sus propios terrenos y las alquilan. Y así el reciente pequeño propietario y productor en una economía de subsistencia se convierte directamente en rentista de la tierra, sacando la renta de la pura ocupación del suelo, lo que le permite en adelante abandonar totalmente la producción agrícola, y estar en su casa sin hacer nada.

La agricultura va desapareciendo entonces de la zona, aunque se conserva la cría de gallinas y cochinos; y el campesino prefiere abastecerse ahora en el mercado central o en el periférico de la ciudad de Mérida, mercados a los cuales tiene acceso a través del servicio de "busetas" que pertenecen a choferes originarios de la zona; también se abastece en las bodegas de la localidad, las cuales son más florecientes cada día y pertenecen a los mismos campesinos.

Es de notar entonces *el gran papel del parentesco en la representación del trabajo y de la propiedad de la tierra dentro de la tradición rural andina*, incluyendo el compadrazgo, que es un parentesco con significado sagrado, y que implica aún derechos y deberes mayores que en el caso del simple parentesco.

Ahí está también la razón del fracaso de ese intento por establecer la propiedad colectiva y el trabajo colectivo de la tierra en ciertas comunidades de la Reforma Agraria: este es el caso del asentamiento campesino de Valle Grande (en Los Camellones, El Arado, Monterrey y Prado Verde) donde hubo un rechazo unánime a la propiedad y trabajo *colectivos*, y donde exigieron los campesinos ser propietarios *individuales* de parcelas. Ahora bien, al estudiar su procedencia se descubrió que los dueños de dichas parcelas eran de La Culata y Valle Grande en muy pocos casos y que la mayoría venía de Los Nevados, de Timotes, de Trujillo, del estado Táchira, de Barinas, y hasta había extranjeros entre ellos (italianos), de modo que no se conocían entre sí.

Hay un tipo de trabajo asalariado que se acepta con mayor facilidad y se practica dentro de las comunidades: ciertos propietarios de tierras (en La Pedregosa algunos de ellos pertenecen a familias de rincón) que tienen una bodega, bodega-botiquín-cancha de bolas

criollas, que ha tomado mucha importancia y ocupa gran parte de su tiempo. Entonces pagan a unos familiares o compadres para trabajar la tierra de su terreno, mediante el pago de un salario voluntariamente consentido por ellos aunque siempre inferior al mínimo establecido por la ley.

CAPÍTULO 4

EL PARENTESCO

En 1972, un año después de empezar mi trabajo de investigación en La Pedregosa, esta comunidad contaba con 29 familias, las cuales se pueden clasificar del modo siguiente:

1. Catorce familias realmente autóctonas, propietarias de rincones, entre las cuales trece pertenecían a la mitad de *arriba*.
2. Quince familias sin rincón, pero integradas en el sistema de parentesco y propietarias, a veces (junto con miembros de familias con rincón o sin ellos), de propiedades colectivas (situadas a menudo en la mitad de arriba).

Esas familias se distinguen entre sí con un nombre diferente, siendo utilizado dicho nombre en *femenino plural*, lo mismo que en el caso del rincón.

¿Por qué existe esta increíble desigualdad en la repartición de las familias? ¿Por qué pertenece una sola familia con rincón a la mitad de *abajo*, y trece, a la mitad de *arriba*? Hay que observar aquí que nadie me dio nunca estas cifras, sino que simplemente indicaban los informantes que tal familia era de arriba, tal otra de abajo.

La enemistad que se siente por la familia representativa de abajo llegaba hasta el punto que me aseguraron varias veces que no se trataba de gente de La Pedregosa (hasta me decían que aquellos eran "colombianos"). Sin embargo, no solo los miembros de dicha familia siempre me aseguraron ser originarios de la comunidad, sino que lo pude comprobar a través del estudio genealógico, el cual logré hacer abarcando de cinco a seis generaciones, según las familias de

la comunidad. Además, la actitud general cambia totalmente frente a muchas familias en caso de enfermedad grave, de luto o de algún accidente: la mitad de arriba se hace entonces solidaria de ella como tuve la ocasión de constatar en distintas oportunidades.

¿Habríanse compuesto antiguamente las dos mitades de dos grupos, el de La Pedregosa (situado arriba, en lomas y cerros, o en la parte alta del valle) y otro grupo X situado abajo, tal vez a orillas del Albarregas, o en el sitio que ocupa ahora La Parroquia, o incluso en Los Curos? ¿Sería la familia de abajo un vestigio actual de ese otro grupo? ¿O desapareció ese otro grupo y se dividió la mitad de arriba bajando una parte de sus miembros hacia el sur del valle, de modo que de ellos descenderían los miembros de la que actualmente es familia de abajo?

En 1972 había 81 parejas en la comunidad. Había que agregarles otras 17 de origen foráneo (estas venían de los caseríos o pueblos vecinos, Los Curos, Ejido y Lagunillas), es decir, un total de 98 parejas que aparecen en la matriz que construí al respecto de estas alianzas y que ya fue publicada en mi libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos* bajo el nombre: *Alianzas en La Pedregosa*, 1972.

Había dividido esta matriz en tres partes:

a) Las alianzas entre las 14 familias con rincón (los 14 primeros nombres sobre los dos ejes).

b) Las alianzas entre las familias van integradas (del nº 15 al nº 29 en los dos ejes) y entre estas y las familias con rincón (de 1 a 29 en ambos ejes).

c) Finalmente, las alianzas entre la gente recientemente instalada en la comunidad (de 30 a 46) así como entre ella y todas las otras familias (de 1 a 46).

Esto me permitió clasificar a las parejas del modo siguiente:

1. Alianzas de familias con rincón entre sí: 43.

2. a) Alianzas entre familias con rincón y familias sin rincón pero ya integradas por las primeras: 11.

b) Alianzas de las familias sin rincón y ya integradas entre sí: 20.

3. a) Alianzas entre individuos recientemente llegados y las familias con rincón: 7.

b) Alianzas entre individuos recientemente llegados y familias sin rincón ya integradas: 6.

c) Parejas foráneas: 11.

TOTAL: 98

Las familias con rincón están implicadas en 61 de los casos (es decir, 62,2% de las parejas), siendo 37 las alianzas que se encuentran totalmente *fuera* de las familias con rincón. Podemos observar, por consiguiente, la gran tendencia de las familias con rincón a absorber a las demás, siendo la razón de esto el *ideal de exogamia del grupo*.

Sin embargo, los casos de alianzas realizadas solo entre las familias con rincón son aún más numerosos pues, por una parte, la *endogamia* es de hecho muy grande, aunque inconsciente, de modo que ella viene a contradecir así el *modelo consciente de exogamia* que maneja el grupo; por otra parte, algunas de estas familias son numéricamente muy importantes: la familia más prestigiosa en la mitad de arriba cuenta, en efecto, 95 miembros (contando únicamente a los individuos que llevan su nombre) y la familia que se le opone en la mitad de abajo con 76 miembros; la familia que viene inmediatamente después, 55 miembros.

La familia numéricamente menos importante solo cuenta hoy con 12 miembros, todos viejos, no tiene ninguna pareja (como se puede observar en la matriz publicada en *La cultura campesina en los Andes venezolanos*). Es, por consiguiente, una familia en extinción, y ya desapareció por una razón demográfica otra familia con rincón (hace pocos años murieron o migraron los últimos representantes de ella), de modo que antes eran 15 las familias con rincón.

Por consiguiente, no puede sorprender el hecho de que las familias numéricamente más importantes sean las que representen más alianzas, y tampoco el que la familia que posee entre ellas más prestigio (y más miembros) sea la que constituye el núcleo de parentesco en La Pedregosa y que tiene efectivamente la mayor cantidad de tierras.

El matrimonio es, sin duda, *preferencial* con un miembro de esta familia (cualquier miembro, con tal de que lleve este nombre), y esto se puede observar a través de las cinco o seis generaciones (el número varía según las ramas, pues no siempre fue posible llegar hasta seis) que pude reconstruir gracias al método genealógico y las cuatro que se recogieron a través del censo de la comunidad.

Como segunda posibilidad se practica la alianza con otra familia, la de abajo, aunque toda la comunidad lo niega, pero lo indican los datos. Existe, por consiguiente, una fuerte endogamia, siendo abierto, sin embargo, el sistema a los extraños (especialmente cuando se trata de campesinos de comunidades vecinas); y la exogamia se presenta como algo aleatorio ya que depende del azar de la llegada de aquellos extraños: en caso de que no venga ningún individuo de afuera, el grupo permanecería siendo perfectamente endógamo en la práctica, con un ideal de exogamia. Además, el hecho de que haya una sola familia que pertenezca a la mitad de abajo y trece a la de arriba no favorece un intercambio equilibrado entre mitades exogámicas (o simbólicamente exogámicas).

Las dos únicas normas conscientes en la comunidad con respecto a las alianzas son del tipo negativo y contradicen la práctica. La primera es: “No hay que casarse entre familia” teniendo el término “familia” el sentido de “familia extendida”. Esta extensión es mayor en la línea materna que en la paterna, lo que puede ser una tendencia a un parentesco matrilineal, aunque el nombre de la familia se herede por el lado del padre (existen confusiones, sin embargo, con los apellidos, como pude observar a menudo, como si la gente no estuviera suficientemente entrenada a utilizarlos), lo que es una indudable influencia del sistema español de parentesco.

En el doble esquema que presento aquí doy una muestra de la representación del parentesco en la línea materna y en la paterna, en una familia cualquiera de la comunidad, lo que es cierto no solo en La Pedregosa, sino también en otras comunidades. Se llevó a cabo el estudio de parentesco además de La Pedregosa en Valle Grande, en La Culata y en Pueblo Viejo. Se reconoce de hecho el parentesco hasta la quinta y a veces hasta la sexta generación en la línea materna, mientras que se reconoce solo hasta la cuarta en la línea

paterna, y los niños nacidos antes del matrimonio de su madre (lo que es muy frecuente), en general solo reconocen la línea materna.

Sucede a menudo que se casen entre sí primos del primero y del segundo grado en ambas líneas, a pesar de la norma consciente que lo prohíbe: "No hay que casarse entre familia". Este tipo de matrimonio se puede observar en el cuadro genealógico que represento a continuación (ver página 48).

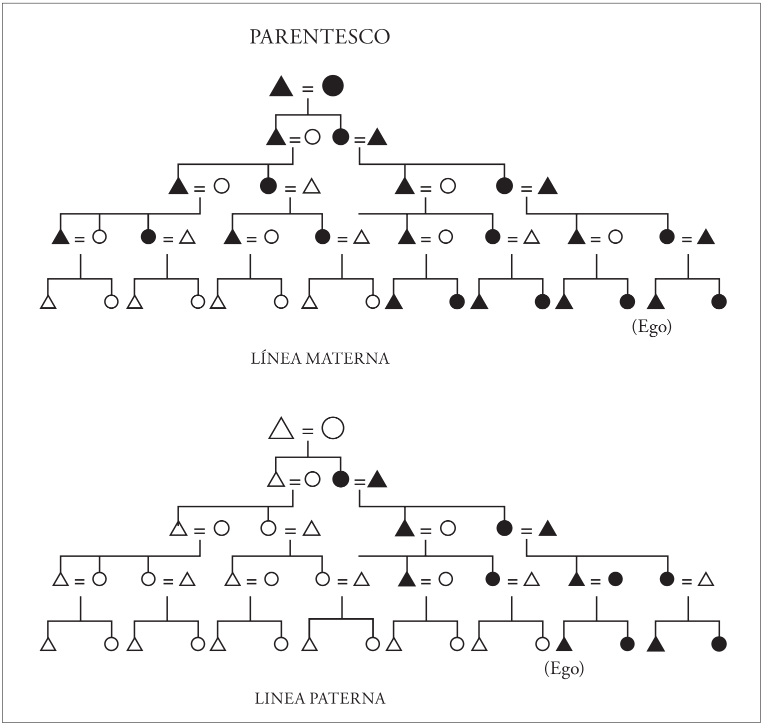
El *último hijo o hija* es a menudo el heredero del rincón. Se trata casi siempre de un soltero o soltera que no tiene hijos, y a su muerte pasa el rincón al último hijo de uno de sus hermanos o hermanas, el cual permanecerá también soltero con mucha probabilidad. En el caso de que sea hijo de la *hermana*, puede tratarse también del *hijo mayor*, el que ha sido educado por los abuelos maternos y lleva el nombre del rincón.

La segunda norma acerca del parentesco es que se debe evitar la alianza con la "familia de abajo"; no se expresa tan abiertamente como la primera y, como esta, está en contradicción con la práctica (esto también se puede observar en el cuadro genealógico, donde recogí una rama del parentesco en la comunidad La Pedregosa, a través de seis generaciones).

La dificultad en lo que se refiere a la primera norma[22] reside tal vez en el hecho de que *no existen en el lenguaje* términos para expresar los distintos grados del parentesco, de modo que los jóvenes tardan para conocerlos. En efecto, la lengua indígena ya se perdió (a veces hace solo una década, como sucede en Pueblo Viejo, por ejemplo) y solo se utiliza ahora el español, pero *un español reducido en cuanto a los términos de parentesco* a su estricto mínimo: en efecto, aparte de ciertos términos tales como madre, padre, hijo, hija, hermano, hermana, tío (utilizado nada más para referirse a los hermanos del padre y de la madre), tía (para las hermanas del padre y de la madre), abuelo, abuela, se utiliza la palabra "familia" para todos los otros grados de parentesco, incluyendo a los primos de todos grados. No hay ningún modo lingüístico de diferenciar a un primo del

22 No casarse entre familia.

primer grado de otro del segundo grado o del cuarto o de un primo de la madre: todos son "familia". Y, sin embargo, la norma solo prohíbe realmente el matrimonio con el primero de estos. "Es familia mía", se dice, contrariamente a lo que sucede en los Llanos o en el estado Táchira, donde el término "primo" tiene una gran utilización.



Por lo contrario, hay varios términos para indicar a los abuelos: también se les llama "nonos" y "taitas" aunque este último término puede además significar "padres". Asimismo, el término "nonos" también puede servir para hablar de los antepasados, quienes son llamados los "nonos" o los "antiguos".

Finalmente, al niño más joven de la familia se acostumbra a decirle el "sute", aunque también se lo llama "güino", este último término es también extensivo a los otros niños, a quienes se les dice los

"güinos", lo mismo que a los perros[23]. Para referirse en general a los niños, se dice los "carajitos", y para niños mayores y muchachos se acostumbra a llamarlos "chamos", término que podemos fácilmente asociar con el pueblo de Chama encontrado por los españoles en la meseta de Mérida a orillas del río del mismo nombre.[24]

De modo que *la terminología es más rica,* como se puede observar, con relación a los ancianos y a los niños. Sucede a menudo que las mujeres tengan uno o dos hijos antes de casarse, y entonces no se casan necesariamente con el padre (o los padres) de sus primeros hijos. Estos niños se integran a su nuevo hogar, pero también sucede que el mayor permanezca más bien en casa de sus abuelos maternos, quienes lo crían. Lleva el mismo apellido que ellos, y podrá ser el heredero de la casa (casa del rincón, si tal es el caso).

Los primeros años de su matrimonio, la pareja vive habitualmente en casa de los padres de la mujer, sin embargo, he visto también lo contrario, aunque más raramente. Luego construye su propia casa, ayudada por los padres y los familiares, en el rincón o en el terreno del grupo familiar de él o de ella.

De modo que se consiguen *casas familiares* donde viven varias familias nucleares (en general una pareja vieja con varios de sus hijos e hijas casados), así como otros familiares: tía o tío solteros, y casas "individuales" donde vive solo una pareja con sus hijos pequeños, hasta que estos crezcan y traigan también a la casa, sobre todo las hijas, su pareja.

Cuando utilizo el término "casa" (que también ellos emplean) hay que entender un "conjunto habitacional", porque en la concepción realmente tradicional son dos casas: la casa propiamente dicha donde se duerme y que tiene mayor tamaño, y otra, aparte, la cocina,

---

23 Este sorprendente hecho lingüístico recibirá una explicación biológica en el próximo capítulo.

24 Nota de la segunda edición (2002): este término de uso común en la cordillera de Mérida hasta la década del 70, se usó posteriormente en toda Venezuela, sin que haya todavía estudios acerca del surgimiento y uso en el resto del país.

más pequeña, donde se cocina y come, y que se hace generalmente con los mismos materiales que la casa, aunque su forma a veces difiere. Esto recibió su explicación cuando realizamos el trabajo de campo en la zona de Lagunillas, en Pueblo Viejo: ahí se dice que la casa es "macho" y la cocina "hembra", donde podemos ver nuevamente cómo se reproduce el gusto por la dualidad también en este caso. Asimismo, en Pueblo Viejo, el techo es "macho" y las paredes y el interior de la casa "hembra", las escobas son machos y solo las pueden hacer los hombres, mientras que las esteras son hembras y solo las pueden hacer las mujeres. Unas y otras, sin embargo, lo mismo que el techo, se fabrican con los mismos juncos, o "paja" de las lagunas, los cuales tienen que ser recogidos y secados por los hombres, lavados por las mujeres, y utilizados por unos u otras, según el objeto fabricado.

Veremos cómo la dualidad se repetirá en la concepción del territorio, en la concepción del hombre y de la mujer, del adulto y del niño en los rituales y la práctica social en general, y cómo todas esas cualidades tienen también su expresión máxima en una dualidad cósmica.

En cuanto al parentesco, nos encontramos probablemente ante un antiguo sistema andino, ciertamente *matrilineal en el origen*, cuya estructura integró elementos del sistema europeo: herencia del apellido por la línea paterna, y parentesco bilateral, aunque con mayor extensión en la línea materna. También hemos podido observar hasta qué punto está estrechamente ligado el parentesco a la propiedad y al trabajo: se tiene una tierra en común y se trabaja colectivamente porque se es "familia".

El *compadrazgo* viene a sustituir la falta de lazo de parentesco, o a compensar un lazo demasiado lejano, al crear otro lazo, aún más respetable y respetado, por ser de carácter sagrado: uno se preocupa más, en efecto, por sus compadres que por sus hermanos, se relaciona más con ellos mediante el trueque de productos o de servicios, que con cualquier otro miembro del grupo familiar. Por esta razón está bien visto que uno vaya con sus compadres a hacerse contratar en haciendas o empresas de construcción, y que rehúse el contrato si no se realiza de este modo.

Los campesinos foráneos que vienen a instalarse en la comunidad son integrados en el sistema de parentesco, sea a través de la alianza, sea a través del compadrazgo; lo que significa que también son integrados en el sistema de relaciones con la tierra y de relaciones de producción. En otras comunidades andinas de Mérida se consiguió el mismo sistema, con ligeras diferencias debidas al hecho de que en el páramo de La Culata, por ejemplo, la endogamia es aún más fuerte que en La Pedregosa, porque esta comunidad es más pequeña, más aislada y se encuentra menos cerca de Mérida; tiene intercambios a través de las alianzas muy de vez en cuando, con el caserío de Vallecito. En Pueblo Viejo de Lagunillas también es muy reducido el grupo ya que comprende solo siete familias extendidas, es decir los habitantes, todos emparentados; es casi totalmente endógamo, con algunas excepciones debidas a alianzas con miembros del caserío de Mucumbú.

Este intercambio de matrimonio entre caseríos (para La Pedregosa, Los Curos y Ejido; para La Culata, Vallecito; para Pueblo Viejo, Mucumbú), sugiere que antaño el sistema de parentesco integraba dos o tres grupos, ¿tal vez incluso clanes matrilineales? ¿Habríanse encajado estos clanes en un sistema más extenso, tal vez, que comprendería todos las comunidades “de arriba” (a más de 1.500 metros de altura), en una dirección este-oeste, entre Lagunillas y Santo Domingo o, como dice fray Pedro de Aguado, entre el Pueblo de La Sabana y Santo Domingo?

CAPÍTULO 5

LAS JERARQUÍAS

Ya hemos podido observar que, en estas comunidades, la igualdad reproduce la desigualdad. La igualdad es evidente: el sistema de parentesco integra a todos los miembros de la comunidad, integra igualmente a los extraños que se instalan en su territorio y no tienen tierras, ya que entonces pueden aliarse mediante el matrimonio con las familias incluso más prestigiosas, las que tienen "rincón".

Los individuos así integrados lo son también en el sistema económico ya que adquieren un derecho a la propiedad de la tierra y participan en el trabajo colectivo y en el sistema de intercambio de productos y servicios.

Sin embargo, se debe observar que todas las familias integradas en el sistema de parentesco no lo son en el sistema del rincón: están excluidas de este último cuando llevan un apellido diferente de los catorce apellidos que acompañan los rincones, aun si sus miembros han sido *individualmente* integrados en un rincón.

De modo que el derecho de pertenencia a un rincón es dado por el porte de uno de los catorce apellidos reconocidos en la comunidad como los más antiguos y prestigiosos.

El hecho de pertenecer a un rincón abre también más posibilidades de poseer una tierra, siendo mayores aún dichas posibilidades si, además, se pertenece al rincón más rico en tierras y con más prestigio en la comunidad.

Otra desigualdad que hace ahora su aparición es favorecida por el mismo sistema de parentesco y por la misma ayuda obligatoria entre familiares y compadres: es así como un individuo que se enriquece gracias a una bodega, explotará en sus tierras a algunos de sus

familiares más pobres, y estos aceptarán un salario mediocre, inferior al salario mínimo oficial en el país, a causa de los lazos de parentesco que los unen a su patrón, el cual jamás se considera como tal: ¡no se puede pedir demasiada plata a un familiar o a un compadre!

Sin embargo, hay una compensación, el que emplea tampoco puede ser exigente con la mano de obra en este caso: tiene que aceptar la cantidad y la calidad de servicio que se le quiera dar pues dicho trabajo, concebido como un intercambio (trueque), se realiza con todas las características propias de la concepción que tiene la comunidad del intercambio de servicios.

También contribuye la igualdad entre todos los miembros de una familia a reproducir la desigualdad: la comunidad no podría conservar en efecto a todos sus miembros dándole a cada uno un lote de tierra a cada generación. El *equilibrio se restablece* por consiguiente a través de la *migración* de cierta cantidad de los individuos, quienes abandonan sus derechos o los venden (generalmente barato) a sus familiares a fin de establecerse en la ciudad (esto fue cierto especialmente para aquellos que se establecieron hace unos años en Maracaibo y en Caracas).

Cierta desigualdad existe, además, con relación al monopolio del prestigio por ciertos individuos. Dicho prestigio se alimenta particularmente con los cargos religiosos y también con los políticos, aunque menos en estos que en los primeros. Como volveré a analizar en detalle los cargos religiosos en el último capítulo del presente libro, solo consideraré ahora los *cargos políticos* dentro de la comunidad.

Estos son de dos tipos: *la junta comunal*, que depende de la organización interna de la comunidad, y los *líderes políticos,* cuya función fue creada por una organización externa a la comunidad, en una época reciente: los partidos políticos nacionales.

A. La "Junta"

Como se trata de una organización interna, sus funciones no se definen en un solo sentido, sino que se relacionan a la vez con dos aspectos: el económico y el religioso.

La Junta es, antes que todo, y esta siempre fue su principal función en todas las comunidades, el organismo encargado de asegurar *la justa repartición del agua*. En comunidades de zonas secas, como Lagunillas, por ejemplo, esta función es esencial: las diversas juntas de los distintos caseríos controlan *el derecho al agua* de cada comunidad, ya que siempre hay varias de estas que sacan el agua para sus acequias (o canales de riego) de las mismas corrientes de agua.

La Pedregosa, al contrario, es el tipo de valle fértil, tiene dos ríos siempre caudalosos, sin contar numerosas acequias. Ahí la función de la Junta era entonces, antiguamente, la de vigilar la utilización equitativa de tales acequias en todos los terrenos de la comunidad, sin la necesidad de establecer "turnos de agua", como en Lagunillas.

Desde 1968, fecha de construcción del acueducto de La Pedregosa por el INOS[25] la función de la Junta se ha simplificado y al mismo tiempo se ha contradictoriamente complicado: se simplificó porque a la Junta ahora solo le toca mantener tal acueducto en buen estado, siendo la comunidad responsable de los gastos; pero se complicó por causa de una serie de obstáculos que surgieron desde la fabricación del acueducto: para empezar, el agua llega desde el páramo de los Conejos sin recibir tratamiento y, sobre todo con las frecuentes lluvias, baja a menudo con tierra, hojas, insectos, entre otros, de modo que se tapa el tanque principal, el cual está situado en la parte norte del valle, totalmente arriba. Los miembros de la Junta, que tienen sus propias ocupaciones y no son pagados para pertenecer a la misma, no siempre tienen el tiempo ni las ganas de subir a destapar dicho tanque; así que el valle queda sin agua durante varios días, y los campesinos deben volver a utilizar como antes sus acequias y ríos. Pero se quejan, porque hicieron un gasto por las tuberías y no les gustan estos contratiempos. Además, el problema de la falta de agua se agrava desde 1974 por otra razón: corresponde esta fecha al principio del urbanismo en el valle, es decir, a la construcción de quintas, que absorben mucha

25 Instituto Nacional de Obras Sanitarias.

agua. Sin contar el hotel de La Pedregosa, situado al este del valle, en la parte de abajo. Ya no entra casi agua a la tubería de los campesinos, cuyo calibre es muy inferior, y las mujeres tienen que lavar después de las once de la noche, es decir, cuando las quintas ya no necesitan agua.

Los habitantes de la comunidad lamentan por consiguiente haber abandonado su antiguo sistema, rehúsan participar en los gastos del acueducto y descargan sobre la Junta toda la responsabilidad del mal funcionamiento de este.

La Junta se constituye cada año al principio del mes de octubre, y sus miembros son elegidos por todos los miembros de la comunidad que desean participar en dicha elección. Ahora bien, aunque todo individuo puede ser elegido teóricamente, en la práctica se escogen los candidatos siempre entre aquellos que gozan de mayor prestigio: los "mayordomos" de las cofradías religiosas, y los "dueños de la novena", o sea, los rezanderos, "rezanderos de los muertos y de San Rafael".[26]

Si se realiza la elección a principios de octubre, es porque en este mes empiezan varios ritos religiosos, y particularmente los de San Rafael. De modo que encontramos aquí *la otra función de la Junta,* asegurar la digna celebración de las fiestas. En las comunidades en las cuales el santo patrón es otro, la Junta también se ocupa de organizar las fiestas patronales. Debe antes que todo recoger el dinero, ya que todos los miembros de la comunidad han de participar en los gastos, cada uno según sus posibilidades; muchos dan uno o dos bolívares, pocos llegan hasta diez. Cuando no se reúne suficiente plata, la Junta es responsable y debe arreglárselas para conseguir más dinero, sea sacándolo de su propio pecunio, sea de otra parte (se exige más a las bodegas, ahora se pide también a las quintas). Le conviene a la Junta defenderse como pueda para que la fiesta sea un éxito, si quiere conservar su prestigio en la comunidad.

26 No me extiendo aquí sobre estos cargos porque serán ampliamente desarrollados en el último capítulo.

De modo que no es fácil ser un miembro de Junta, significa que uno debe hacer un trabajo-de-más[27] para la colectividad, sin ningún beneficio económico y con el riesgo de tener, al contrario, un gasto-de-más. Sin contar la posible pérdida de prestigio, por las actuales condiciones de este trabajo. Sin embargo *hay siempre candidatos* a obtener dicho cargo, cuyo beneficio es meramente social; y ellos se reclutan justamente en el grupo que ya goza de prestigio gracias a otros cargos (estos netamente religiosos), y que pertenece a la mitad de arriba.

B. Los líderes políticos[28]

En La Pedregosa hay dos: uno pertenece a la mitad de arriba, el otro a la mitad de abajo.

El primero representa al partido político Copei, el segundo al partido político Acción Democrática (AD), es decir, los dos partidos que se reparten el gobierno del país desde 1958.

Para comprender la oposición de estos jefes políticos y la participación de la comunidad en la vida política nacional, creo importante regresar un instante a la *concepción del intercambio:*

Las relaciones económicas son concebidas en La Pedregosa como en toda comunidad andina a través del trueque, y el valor que ofrece el sistema capitalista (el dinero, bajo la forma de salario

27 En el sentido del *travail en plus* manejado por Maurice Godelier en su seminario de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París 1977-1979.

28 Empleo el término "líder" en lugar de "jefe" porque se utiliza más el primero en Venezuela para los jefes políticos, y porque se trata de una imposición exterior a la comunidad campesina como lo expliqué. El campesino no dice "líder", sin embargo, no dice nada: como no está en su concepción no tiene ni ha adoptado todavía palabra para expresar este tipo de cargo. Nombra a sus representantes por sus nombres, simplemente, y no todos entienden la representación política que tienen estos.

regular) no justifica a sus ojos el esfuerzo que se le pide en cambio: se trata de un intercambio desequilibrado. Aun en el caso de que dicho salario fuese muy elevado el campesino pensaría que el esfuerzo para obtenerlo no se justifica sino durante un tiempo corto (en general, de dos a tres meses).

Nos encontramos entonces frente a una representación del trabajo muy diferente de la representación occidental, con la cual entra en oposición. Esta es la razón por la cual el campesino rehúsa la explotación, sin tener conciencia, sin embargo, de lo que ella significa: para él solo se trata de que *el intercambio no es interesante*.

Es fácil de observar a través de las actitudes, en todas las comunidades, y lo hemos observado específicamente no solo en La Pedregosa sino en los distintos caseríos de Valle Grande (incluyendo los asentamientos campesinos de la Reforma Agraria), en La Culata, en la zona de Lagunillas, Cacute, Santo Domingo, Los Curos, Ejido, Zumba. Esto *no significa que los campesinos estén rechazando la cultura occidental*, además, porque no perciben esta sino como "la forma de ser de la gente de la ciudad". A muchos habitantes de La Pedregosa les parece en efecto que las urbanizaciones de la parte baja del valle son "muy bonitas" y a veces procuran imitar en sus casas el estilo de las quintas; están contentos de tener la electricidad, la radio, empiezan a comprar televisores, quisieran tener cocina de gas (aunque sea para utilizarla únicamente el domingo pues les parece más económica la cocina con leña y, por supuesto, están más acostumbrados a ella); los jóvenes imitan más cada día la forma de vestirse de la gente de la ciudad, quisiesen tener una motocicleta, y un carro ni hablar. En efecto, quinta, carro y forma de vestirse simbolizan para ellos esa cultura invasora, que es una cultura "de ricos", y todos los jóvenes actualmente quisieran ser "ricos" de este modo. Rehúsan, sin embargo, el medio que a veces es el único para ellos de obtener estas cosas: un trabajo con salario. Esta es la razón por la cual los que son propietarios y viven en las cercanías de Mérida lograron resolver el problema volviéndose rentistas, alquilando habitaciones o casas recientemente construidas en sus terrenos. En estas comunidades aprendieron muy rápidamente el valor en dinero que tiene la tierra, y La Pedregosa evolucionó más

rápidamente en este sentido que la mayoría de las otras comunidades, porque está muy cerca de la ciudad de Mérida y es una de las primeras en recibir el impacto de la expansión urbana.

Encontré diferentes *niveles de integración* a la sociedad venezolana de hoy:

a) No hay todavía ninguna integración desde el punto de vista *religioso*, salvo la que se realizó en el curso de los siglos anteriores, es decir, bajo la influencia de la cultura colonial española. Además, estoy persuadida de que este tipo de integración se hizo *al revés* de lo que comúnmente se piensa: fue la estructura andina autóctona que integró ciertos elementos de la religión católica española, como trataré de demostrar en los próximos capítulos.

b) Empezó, desde el punto de vista del parentesco, una desintegración del sistema *ante otro sistema más generalizado y sin relación con la propiedad de la tierra y el territorio de la comunidad*. La emigración primero y, ahora, la invasión del territorio por extraños son causas inmediatas de esto.

c) Desde el punto de vista económico, los campesinos y sobre todo los jóvenes *desean ser integrados* al mercado capitalista (que ellos no entienden) *en tanto que consumidores*, pero rehúsan oscuramente ser integrados en tanto que fuerza productora.[29]

d) Desde el punto de vista de la *vida política* existe cierta *participación involuntaria* a nivel nacional ya que se vota en la comunidad cada vez que es necesario. Pero esta *participación* va acompañada de una *percepción distinta de la realidad:* lo que interesa realmente es el beneficio *directo, concreto e inmediato* que se puede recibir del voto, ya que este se concibe como cualquier otro intercambio, un *trueque en lo inmediato,* porque el “contra-don” no puede esperar. No se entienden los planes a largo plazo, y en la medida en que una de las partes no da nada, o da poco, o solo promete, la frustración es

29 Este problema, fácilmente perceptible al nivel de las comunidades merideñas, existe tal vez también en Venezuela a un nivel nacional.

colectiva, el escepticismo crece, se da el voto de mala gana, haciendo nuevamente un esfuerzo para "probar" el intercambio.

Las mejoras que pudiese haber en otros sectores del país no podrían ser percibidas, porque las distintas comunidades no tienen *ningún sentido de pertenencia a la nación*.

Después de las elecciones de 1968, en las cuales los campesinos habían dado su voto al partido Copei, el intercambio no fue juzgado interesante, razón por la cual los campesinos votaron en 1973 para el otro partido que ellos conocen: AD, ganando entonces dicho partido las elecciones. Pero el intercambio fue juzgado aun más decepcionante, sobre todo que las exigencias del campesinado habían aumentado para entonces, de modo que regresaron a Copei en 1978.

¿Fueron las elecciones siempre concebidas en esas comunidades como un *intercambio con un partido nacional*? Pienso que no. Tuve la ocasión, en efecto, de observar al respecto una evolución, de 1971 a 1977. Me parece que, por lo menos en La Pedregosa, el voto fue concebido hasta 1968 como una simple relación personal de la comunidad con un personaje a quien podríamos llamar su jefe carismático, uno de los principales mayordomos de San Rafael y de San Benito (cargos muy estimados), el cual tenía prestigio por ser considerado entonces como un magnífico consejero en todas las ocasiones, y por su generosidad. Representaba dicho individuo el partido Copei, era miembro de la mitad de *arriba*, pertenecía a una familia con rincón y era propietario desde algún tiempo de una *bodega*, donde aceptaba de fiar. De modo que el intercambio se hacía con él como *persona*, y no con Copei, que entonces era una *entidad abstracta totalmente exterior a la comunidad*.

Entre 1968 y 1973, período en el cual estuvo Copei en el poder, sucedió un hecho nuevo, que ayudó al *cambio de la percepción política* en la comunidad: el partido AD, deseoso de volver a conquistar el poder, hizo a los electores andinos (que nunca habían votado por él hasta ese momento) una cantidad de ofrecimientos; y mientras que el líder de Copei había obtenido anteriormente para la comunidad unos *bienes colectivos*: la construcción del grupo escolar, la instalación de la luz eléctrica en la vía principal, bienes que los

campesinos juzgaban deber de su líder, no de Copei, los ofrecimientos de AD tuvieron un *carácter altamente individual*: sacos de cemento, tejas, bloques, para que cada campesino agrandara su casa o hiciera fabricar otra mayor y más bonita, libros escolares gratuitos, para los cuales las madres iban *individualmente* a Mérida a ciertos sitios, a fin de recibir un bono; la ayuda económica personal para la compra de semillas, de abonos, de instrumentos agrícolas. El partido invitó también a la comunidad a unos banquetes en la ciudad de Mérida.

El representante de este partido, miembro de la única familia con rincón de *abajo* y que era mal visto por esta razón por toda la gente de arriba, recogió sorprendentemente los votos *de arriba y de abajo* en 1973. Pero él no pudo obtener, ni para la comunidad *ni siquiera para él* mismo los beneficios que se les había prometido. Solo los dones hechos anteriormente a las elecciones habían sido concretados. Así que todo el mundo regresó a Copei en 1978.

Ya había, sin embargo, una diferencia entre las razones que hicieron votar a partir de 1973: anteriormente el voto se hacía dentro de la concepción del intercambio interno y en el espíritu de la Junta (a la cual pertenecía también el líder político), era un voto para Copei pero dado *personalmente* a Evaristo (representante estimado de este partido). Mientras que en 1973 fue un voto para Froilán, pero que se daba a AD, es decir el inverso de la situación anterior: el voto ya se daba a un partido concebido *exteriormente* a la comunidad, pero como una entidad abstracta.

CAPÍTULO 6

LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y DE LA MUJER

Los campesinos merideños conocen muy bien la anatomía de ciertos animales que ellos matan para comer: pollos, cochinos, cabritos, becerros.

Cuando se trata del hombre, su representación de la anatomía cambia, y se sitúan ellos en dos niveles conceptuales. En un *primer nivel*, en efecto, y porque nunca han podido observar el cuerpo de un hombre por dentro, proyectan a este los mismos órganos que ellos observan en los animales, lo que coincide, además, con el punto de vista anatómico de los médicos oficiales (los "doctores del hospital"): se habla entonces de hígado, de pulmones, de bronquios, de estómago, de amígdalas, aunque se utiliza a veces otro vocabulario.

A *otro nivel*, sin embargo, se concibe el cuerpo humano en relación con las enfermedades tradicionales y con las creencias. En este caso se trata de una estructura anatómica distinta de la primera: los nombres de los órganos pueden coincidir a veces con los del otro nivel, pero *su significado* es otro. Es lo que sucede con el corazón, el cerebro, el ojo, la sangre y el "sentido". Otros órganos no corresponden de ningún modo a la concepción occidental, tales como la "pelota-madre" y la "pelota-padre", o el "cuajo". En lo que los concierne, nos encontramos ante una *concepción totalmente original*, que le da al hombre una *estructura anatómica específica* que lo distingue de los animales y hace que un humano sea realmente "un humano".

Hay en esta concepción cuatro *categorías clasificatorias* principales, que son:

1. El hombre (varón adulto).
2. La mujer-con-hijos.
3. La mujer-sin-hijos.
4. El niño (macho o hembra, indiferenciado).

Se vuelven a conseguir las mismas categorías en la clasificación de las enfermedades, y también en la concepción "del **alma**". Este último término tiene en los Andes dos sentidos: en uno corresponde el alma a la concepción católica de la misma, en el otro es concebida corno parte de la anatomía humana, así como la esencia misma de la vida.

En esta segunda concepción el alma también tiene una relación estrecha con el "sentido", término mediante el cual el campesino andino entiende el quinto y más importante de los cinco sentidos, que él enumera del modo siguiente: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el "sentido". De modo que si llamamos "A" al conjunto de los cuatro primeros, podemos decir que la clasificación occidental de los sentidos es "A + el tacto", y la andina "A + el sentido".

Este "sentido" significa: "juicio, capacidad para actuar, para tomar decisiones, para defenderse en la vida". Esta palabra significa además "pensamiento y palabra", y también se define el sentido como *inteligencia*, lo que diferencia al hombre del animal pues este no tiene sentido "excepto tal vez el perro", como dicen los campesinos. Así establecen ellos la jerarquía en la posesión del Sentido:

1. El animal no tiene.
2. El perro tiene un poco.
3. El niño también tiene un poco, como el perro, pero a diferencia de este tendrá más sentido después.
4. La mujer-sin-hijos también tiene poco sentido, como el niño.
5. La mujer-con-hijos tiene más sentido, y le llega más con cada nuevo hijo que tiene.
6. El hombre (varón adulto) es el único en poseer el sentido en su totalidad, solo porque es *macho* y *adulto*.

Esta jerarquía en la posesión del sentido se reproduce para el alma:

1. El animal no tiene alma.
2. El perro "a lo mejor" tiene alma, tiene "un poco de alma".
3. El niño tiene "poca alma", porque todavía no tiene sentido como el adulto. Desarrolla el alma al crecer.
4. La mujer-sin-hijos tiene "poca alma", como el niño. Justifican esto diciendo que "la mujer-sin-hijos es *nadie*, tiene poca alma porque no tiene para dar a sus hijos, porque no tiene hijos".
5. La mujer-con-hijos tiene alma como el hombre, "desarrolla el alma al tener hijos, y más hijos tiene, más alma tiene, porque el alma tiene que crecer para pasar a los hijos". De todos modos se reconoce que ella en general se diferencia del hombre (macho) "porque tiene menos Sentido que este".
6. El hombre tiene el alma completa "pues es él quien decide y tiene sentido para todo".

Debo precisar que estas informaciones fueron obtenidas lo mismo de los varones como de las hembras, en La Pedregosa, en La Culata y en todos los caseríos de Valle Grande[30] donde se llevó a cabo principalmente la búsqueda de estos datos. Es interesante observar que el *niño* y el *perro,* que se declaran aproximadamente iguales en cuanto a posesión de sentido y alma, tienen también un término común para designarlos, como vimos en el capítulo anterior, siendo este término el de "güino".

La definición que se da del alma es: "Lo que da vida al cuerpo", definición que se acompaña a menudo con la explicación siguiente: "Si no tuviese alma, el cuerpo sería como una piedra, sin poder moverse, tampoco hablaría".

30 Mucujún, El Playón (Alto y Bajo), Los Camellones, El Arado, Monterrey, Prado Verde, Vallecito, Alto Viento, El Pantano, Buenos Aires y La Culata.

Según esta definición las piedras no tienen alma porque no tienen movimiento y no hablan, pero se podría pensar que los animales, que sí tienen movimiento, ¿deberían tener alma? Sin embargo, no tienen; así que *el habla* es aparentemente la categoría más importante para la definición del alma, aunque nos encontramos nuevamente con un dato contradictorio al respecto: las mujeres tienen menos alma, y casi no tienen los niños y las mujeres-sin-hijos.

Cuando declara el campesino que el animal no tiene alma, puede tratarse también de una interferencia de la concepción cristiana de la misma, pero cuando restan alma al niño y a la mujer-sin- hijos no se trata de tal interferencia.

El alma significa definitivamente "vida, movimiento, habla, pensamiento". El cerebro es el asiento del sentido, y el alma tiene el suyo "en el corazón, pero también en el cerebro". A partir de ambos órganos ella "riega" la vida a través del cuerpo, y la sangre le sirve de canal para esto. De modo que este "canal del alma" que es la sangre es el flujo vital por excelencia, y de "la fuerza" que haya en este flujo dependerá que el hombre esté *sano o enfermo,* o que muera.

Es así como muchas enfermedades que tienen algo que ver con una transformación de la sangre. Son:

1. El "Mal de Ojo": la sangre se vuelve pesada, "mala".
2. La "Maldijada": se debilita la sangre.
3. El "Mal de Madre": se debilita igualmente la sangre.
4. El "Padrejón": igual que para el mal de madre y la maldijada.
5. El "Pasmo": la sangre se turba cuando el cuerpo caliente entra repentinamente en contacto con el aire frío.
6. La "Locura": es "un pasmo en la sangre".
7. El "Espantado": se turba la sangre por causa de un gran miedo.
8. El "Mendigo": "sangres que no ligan".[31]

31 El mendigo (no confundir con méndigo) es en efecto una "enfermedad", y correspondería aproximadamente a lo que nosotros llamaríamos un "idiota de nacimiento".

9. Enfermedad del Arco: Arco (entidad acuática y aérea, que volveremos a encontrar en los próximos capítulos) aspira ("chupa") la sangre de sus víctimas y las deja sin vida.

En cuanto a las partes del cuerpo más importantes con respecto a la salud y a las enfermedades podemos contar:

1. El "cerebro", ya que es el asiento del sentido y del alma.
2. El "corazón", asiento del alma, que es la vida misma.
3. El "ojo", por el cual penetran y salen del cuerpo las fuerzas vitales.
4. La "sangre", flujo de fuerza vital o vehículo del alma a través del cuerpo.

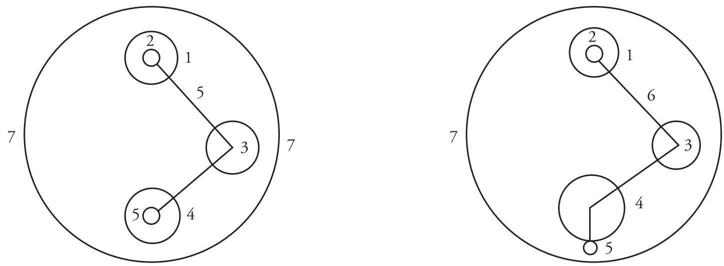
Se consiguen además, en esta concepción, dos órganos con gran originalidad e importancia vital:

1. El "cuajo", órgano del equilibrio vital en el niño.
2. La "pelota", órgano del equilibrio vital en el adulto, es además un órgano de la concepción. Es un ser ("un bicho") que tiene vida propia y sexo: La pelota puede, ser en efecto, "pelota-madre" o "pelota-padre", siendo la presencia de ambas necesaria para que se conciba un niño.

También tiene importancia el "ombligo", ya que es "la boca donde se alimentan la sangre, La pelota y el niño (feto)". Finalmente, la "piel" es la vía por donde penetran las influencias exteriores, especialmente aquellos espíritus llamados "Malos Aires" y "Arco". (Ver el esquema de la representación del cuerpo, p. 66)

Nos ocuparemos ahora solo de los dos órganos más originales de esta concepción: el cuajo y la pelota, así como de sus funciones. Estos órganos son por excelencia los que *equilibran* el cuerpo humano. En los niños, varones y hembras, el cuajo es muy dinámico e inestable, y se sitúa "por debajo y un poco más arriba del ombligo". Puede desplazarse, y "se cae" con gran facilidad, lo que entonces pone en peligro la vida del niño. Esa caída del cuajo puede ser

provocada sea por una caída del niño mismo, sea de su madre al llevarlo; también puede ser causada por el mal de ojo, el cual altera la sangre del niño y esta, al volverse pesada "hace que el niño caiga". El cuajo es proyectado entonces violentamente hacia abajo.



ADULTO

1. **Cerebro** (asiento del sentido y del alma)
2. **Ojo** (salida de fuerza vital)
3. **Corazón** (asiento del alma)
4. **Pelota** (equilibrio y concepción)
5. **Ombligo** (vía de alimentación de la pelota)
6. **Sangre** (flujo vital del alma)
7. **Piel** (vía de penetración de los aires)

NIÑO

1. **Cerebro** (asiento del alma)
2. **Ojo** (entrada de fuerza vital extraña)
3. **Corazón** (asiento del alma)
4. **Pelota** (equilibrio)
5. **Ombligo** (vía de alimentación del feto)
6. **Sangre** (flujo vital del alma)
7. **Piel** (vía de penetración de los aires)

ESQUEMA DE LA REPRESENTACION ANATÓMICA

A pesar de la tendencia que se podría tener de asimilar el cuajo al estómago, por el parecido que tiene este término con el que se utiliza para uno de los estómagos de la vaca, se trata de algo diferente: los campesinos son al respecto muy categóricos: "Estómago es una cosa, [dicen], y cuajo es otra". Es de hecho un órgano muy especial, que mantiene el equilibrio del cuerpo del niño. Desaparece al crecer este (hacia los cinco o los seis años aproximadamente) y es sustituido por la pelota en el adulto. Esta posee la misma característica del cuajo de poder desplazarse, aunque lo hace *en sentido contrario* al cuajo: se va *hacia arriba*. Así se encuentra el niño diferenciado una vez más del adulto, gracias a un órgano del equilibrio distinto y en oposición al del adulto, siendo *inversos los movimientos de cuajo y pelota*.

Si el cuajo fuese el estómago, los adultos lo poseerían también, pero hemos visto que el cuajo cede el sitio a la pelota, la cual tendrá otra función además de la de mantener el equilibrio (concepción de un hijo).

La caída del cuajo produce una enfermedad que se llama justamente "cuajo caído", o "cuajo volteado", enfermedad que se consigue en los tres estados andinos, aunque en Táchira se llama de modo distinto: ahí se le dice "escuajada" o "basuqueo".[32]

La *terapéutica* para devolver el cuajo a su sitio (sin lo cual moriría el niño que padece dicha enfermedad) consiste sobre todo en la "soba", la cual es aplicada por un especialista a quien se designa como "sobador". Pero al no tener un sobador en el vecindario cualquiera puede tratar al enfermo, con tal conozca el arte de la soba, el cual es dominado a menudo por las ancianas y por las comadronas.

La pelota es en la edad adulta un órgano tan importante con respecto a la salud, como el cuajo en la niñez. Crece durante la adolescencia. En general un *varón* de 13 o 14 años ya la tiene completa. Sin embargo, en lo que respecta a las hembras, veremos luego lo que sucede con su pelota, que también empieza a existir a partir de la misma edad. No está bien claro si los niños entre seis y trece años están desprovistos de cuajo y de pelota (lo que sería sorprendente, vista la importancia en esta concepción del equilibrio para la salud), o si tienen un cuajo que va disminuyendo poco a poco de tamaño hasta desaparecer y ser sustituido entonces por la pelota, razón por la cual los niños ya grandes (los "chamos") ya no pueden sufrir de cuajo caído ni de mal de ojo.

La pelota se sitúa justo debajo del ombligo y "mientras permanece en este sitio todo va bien". Por lo contrario, cuando empieza a desplazarse y a subir hacia la garganta, se rompe el equilibrio. Se enferma la persona y muere asfixiada cuando el órgano en movimiento alcanza la garganta, a menos que se lo impidan, mediante una técnica apropiada.[33]

Es *sexuada* la pelota: hay, en efecto, la pelota-madre y la pelota-padre, según se trata de una mujer-con-hijos o de un hombre. Las

32 Información recibida a través de sondeos realizados en dicho estado, en la zona de San Cristóbal, o a través de informantes tachirenses encontrados en Mérida.
33 Descripción de las enfermedades y Terapéutica.

mujeres-sin-hijos también tienen una, pero no está sexualmente diferenciada: es una pelotica minúscula y siempre inmóvil, jamás se desplaza; sin embargo, provoca a veces una enfermedad llamada "maldijada" que solo padecen las mujeres-sin-hijos.

La pelota adquiere su condición de pelota-madre a partir del momento cuando la mujer está en estado por primera vez, pero se desarrollará solo *si vive el niño.* Una mujer que aborta sigue siendo una mujer-sin-hijos, con todas las consecuencias biológicas (y sociales, como veremos) del hecho de vivir en esta condición. El niño ha de nacer y vivir para que su madre se transforme en mujer- con-hijos, que su pelota se desarrolle y sea una pelota-madre, la cual adquirirá mayor vitalidad aún con cada nuevo hijo que tenga esa mujer.

Este órgano no es únicamente el órgano del equilibrio entonces, sino además el órgano responsable por excelencia del fenómeno de la concepción, aunque depende también de este fenómeno solo cuando es pelota-madre (la pelota-padre no sufre de este tipo de dependencia). Tiene *dos funciones*, por consiguiente. Para explicar su existencia bisexuada, dicen los campesinos en forma muy curiosa: "Si uno no tuviera padre y madre no podría tener hijos", lo que sugiere una acción común de la pelota-padre y de la pelota-madre en el momento del acto sexual del hombre y de la mujer, para que nazca un niño.

En un primer momento se podría pensar que la pelota-madre es el útero de la concepción occidental; sin embargo, sería olvidar que los hombres en este caso también tendrían útero. La comparación con nuestro sistema conceptual se revela de hecho inútil y torpe. La pelota es también, en efecto, "un bicho" que tiene sus gustos propios, sus "ganas", que tiene hambre, y al que le gustan especialmente ciertos alimentos. Cuando no se satisface en esto se desplaza "para buscar comida". Por esta razón la terapéutica, en el caso de las enfermedades "mal de madre" y "padrejón" (causadas por el desequilibrio provocado en el cuerpo por el movimiento hacia arriba de la pelota) consiste no solo en masajear a la persona a fin de hacer "bajar" a la pelota, sino que además se debe colocar encima del ombligo del enfermo una **cataplasma de alimentos** para atraer nuevamente "al bicho" a este sitio, siendo este el único donde pueda estar para que el cuerpo humano logre conservar su equilibrio vital.

La cataplasma es constituida por distintos tipos de alimentos, según se trata de la pelota-padre o de la pelota-madre.[34]

Vimos que el cuajo no se diferencia en el niño (varón o hembra), mientras que la pelota se diferencia sexualmente en el adulto. Tal vez podamos buscar un pequeño indicio lingüístico de esto en algo que escribe el historiador merideño de fines del siglo pasado, José Ignacio Lares[35]. En su opúsculo intitulado *Etnografía del estado Mérida*, escrito en 1883, dice que la palabra "guacharé" significa en dialecto mucuchí (hoy ya desaparecido) "hijo" lo mismo que "hija", y que "niño" se dice en dialecto mucuchí de Torondoy (también desaparecido hoy) "timua" para *ambos géneros*. Es una lástima que se hayan perdido las lenguas indígenas de la cordillera en Venezuela, pues nos hubiesen permitido, con toda probabilidad, hacer fructíferas comparaciones entre los datos lingüísticos y los etnológicos. Es también una lástima que Lares, Febres y Salas solo hayan recogido (ellos que tuvieron la suerte de conocer todavía a hablantes en esas lenguas) algunas palabras al azar, las cuales tienen hoy poca utilidad por la forma tan poco sistemática como fueron escogidas y transcritas.

Enfermedades y delirios

Hay unas enfermedades realmente representativas del sistema conceptual andino, aunque los campesinos han empezado a padecer recientemente, y más a medida que pasan los días, otras enfermedades, las que son típicas del sistema conceptual occidental y cuyo vocabulario penetra poco a poco entre ellos, a menudo deformado y desprovisto de sentido. Pero incluso cuando son hospitalizados en Mérida, los pacientes reciben a menudo dos tratamientos paralelos: el del "doctor" (es decir, el médico del hospital) y el del "médico" o "yerbatero" (es decir, su propio médico rural o curandero), lo que se hace también con la complicidad de las enfermeras.

34 Ver en anexo la terapéutica de esta enfermedad.
35 José Ignacio Lares. *Etnografía del estado Mérida*, Universidad de los Andes, Mérida, 1950.

Los campesinos clasifican sus enfermedades a través de las mismas *cuatro variables* que ya encontramos con respecto a la concepción anatómica. Para ellos hay enfermedades "de niños", "de mujeres-sin-hijos", de "mujeres-con-hijos" y de "hombres", así como también enfermedades comunes a los adultos entre sí, y a los niños y a los adultos en conjunto. Los adolescentes varones se consideran muy rápidamente como hombres, hacia la edad de 13 o 14 años, lo que puede ser un indicativo de la edad en la cual se adquiere la pelota.[36]

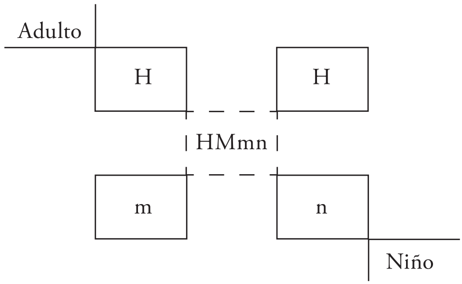
ENFERMEDADES

HMm MOJAN LOCO COTO	H PADREJON		M MAL DE MADRE	
		H Mm N ARCO MAL AIRE PASMO ESPANTO		
	m MALDIJADA		N CUAJO CAÍDO	N MAL DE OJO MAL DE LOS 7 DÍAS MENDIGO

H= Enfermedades de hombres
M= Enfermedades de mujeres-con-hijos
m= Enfermedades de mujeres-sin-hijos
N= Enfermedades de niños

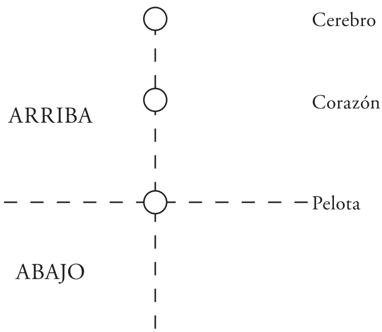
Es decir, nos encontramos con una concepción cuatripartita de la enfermedad:

36 Las enfermedades que no se encuentran descritas en este capítulo, están en el Anexo I de este libro, otras en el capítulo de los mitos, por su estrecha relación con estos.



Podemos observar con la ayuda de este cuadro que hay una sola enfermedad que diferencia a los adultos entre sí, pero esta enfermedad no lleva un solo nombre, sino tres: "padrejón", "mal de madre" y "maldijada". Esta enfermedad con tres representaciones (y tres terapéuticas distintas) es la que es provocada por el desequilibrio que causa al cuerpo el movimiento "hacia arriba" de la pelota.

Nos encontramos entonces frente a un órgano, la pelota, situado en el *medio del cuerpo*, entre *arriba* y *abajo*. Esta dualidad del cuerpo (mitad de arriba y mitad de abajo) está muy desequilibrada. Podemos observar en efecto (en el esquema que representa la concepción del cuerpo) que todos los órganos de importancia están situados *arriba*: el cerebro, el corazón, así como el alma y el sentido tienen su asiento en ellos, mientras que no hay órgano de importancia *abajo* (o suficientemente importante como para caracterizar al humano). Este desequilibrio entre arriba y abajo se *compensa* con la posición de la pelota, que por sí sola logra mantener la armonía entre dos partes poco armoniosas.



Constataremos que este dualismo desequilibrado en la concepción del cuerpo *corresponde* también como por casualidad *al de la organización social* de la comunidad de La Pedregosa, donde 13 familias con rincón pertenecen a la mitad de *arriba* y una sola a la mitad de *abajo*.

Asimismo, también conseguimos en La Pedregosa dos capillas en la mitad de *arriba* (la de San Benito y la de San Rafael), mientras que no hay ninguna abajo. Además, los mayordomos de los santos pertenecen todos también a arriba. Y el centro simbólico de la comunidad divide también el valle en dos mitades ecológicas, sociales y demográficas muy desiguales (Ver mapa en la página 27).

Me pregunté cuál era el mediador que, a nivel de la comunidad, tenía el papel que juega la pelota a nivel del cuerpo humano. Pensé que podía ser el "rincón de las Dávilas", o sea, el rincón más prestigioso del cual hablamos anteriormente. Ocupa el centro geográfico del valle y es, como hemos visto, la familia por la cual se tiene preferencia para la alianza matrimonial.

El padrejón (también llamado "mal de padre"), enfermedad masculina, se opone al "mal de madre", enfermedad femenina, y ambas, en tanto que enfermedades de adultos, se oponen a la maldijada (también llamada "mal de hijada"), enfermedad de adulto todavía no constituido (mujer-sin-hijos, es decir, mujer en la apariencia pero niña en la realidad), causada por la pelota sexualmente indefinida y *no móvil*.

Luego asistimos a un nuevo desdoblamiento: las tres enfermedades (padrejón, mal de madre y maldijada) se oponen en conjunto (enfermedades del desequilibrio del adulto) a la enfermedad del desequilibrio del niño: el cuajo caído, lo que es reforzado además por el dualismo de los órganos adultos (pelota) e infantil (cuajo), así como por otras enfermedades, características de los adultos en general (moján, loco, coto) que se oponen a las de la infancia (mal de ojo, mal de los siete días, mendigo).

Finalmente, podríamos considerar que las enfermedades comunes a los niños y a los adultos (arco, mal aire, pasmo, espantado), simbolizadas en el cuadro por las letras HMmN, son mediadoras en este *dualismo cuatripartito* que es la concepción de la enfermedad.

Los delirios de mujeres

Hablaré aquí solo de los delirios de las mujeres porque pienso que muestran, mucho más que los delirios de hombres, una relación importante y fácilmente observable con la concepción del hombre y de la mujer, así como con los mitos y creencias de las comunidades merideñas. Tal vez porque son más elaborados; me parece también que la concepción biológico-social de la mujer está más elaborada que la del hombre, y presenta mayores complejidades.

En la mayoría de las comunidades se consiguen dos tipos de "locas". Podríamos llamarlas (no las diferencian lingüísticamente los campesinos) una "la-loca-que-se-va-a-casar", y la otra "la-loca-embarazada". En el primer caso se trata de viejas solteronas que son además mujeres-sin-hijos; su único tema de conversación es el de su matrimonio, un matrimonio ficticio que describen sin cesar, en forma desordenada, lo que divierte mucho a la gente. A esas locas les gusta también caminar, recorriendo largas distancias, razón por la cual las definen los campesinos así: "les gusta mucho caminar y caminar...". De vez en cuando se paran en una casa, donde las convidan a una taza de café, para que hablen.

En el segundo caso se trata de mujeres ya viejas y con hijos ya adultos, que se imaginan estar nuevamente embarazadas. Sufren de alucinaciones al respecto, creen ser agredidas regularmente por seres maléficos que ellas describen como "seres que tienen la forma de marranos". Acusan ellas a dichos seres de querer "robarles el niño en la barriga".

Si agregamos a estos casos un tipo de conflicto muy frecuente en la cordillera, pero que a nivel de las comunidades no se percibe como un caso de "locura": la "bruja-ladrona de niños", podremos clasificar así los delirios femeninos:

A. Los que tienen que ver con una obsesión por el matrimonio.

B. Los que conciernen al *robo de niños* (fetos) en el caso de *embarazos verdaderos*.

C. Los que conciernen al *robo de niños* (fetos) en el caso de *embarazos imaginarios*.

En estos dos últimos siempre hay dos tipos de personas en oposición: un agresor y sus víctimas. El *agresor* puede ser una mujer de la comunidad a la cual se califica de "bruja", o puede ser una divinidad acuática, la que volveremos a encontrar cuando hablemos del principal mito andino: "Arca". En el caso de los embarazos imaginarios, el agresor o ladrón será un "espíritu malo con forma de marrano "o varios espíritus.

En el primer caso (robo de niños en embarazos verdaderos) se trata de una mujer-sin-hijos (soltera en general), que roba en sus delirios el feto del vientre de otras mujeres, las cuales están embarazadas. Estas últimas son generalmente conocidas por su fecundidad. La "ladrona" es llamada en la comunidad "ladrona de niños", ella se jacta abiertamente de serlo en efecto, y siempre está proclamando su intención de robar el niño de fulana de tal para pasarlo a su propio vientre, o para matarlo. En cuanto a las mujeres que se sienten agredidas con esto, viven en un estado perpetuo de ansiedad, toda la comunidad siente lástima por ellas, lo que les da un apoyo moral. Nadie reacciona, sin embargo, contra la ladrona, y no está previsto ningún tipo de castigo para ella, ni siquiera cuando abortan las víctimas, lo que es bastante frecuente; o cuando muere el niño poco después de nacer. Lo mismo el aborto que la muerte del niño vienen a *reforzar* cada vez, naturalmente, la creencia en el poder de la ladrona, para ella misma, para sus víctimas, para la comunidad entera y, por consiguiente, para futuras víctimas.

Comparemos ahora este caso con el siguiente, donde el agresor es Arca, la divinidad acuática femenina.

Debo adelantar ahora un dato, y es que los Arcos, esos otros personajes míticos masculinos que viven en todos los puntos de agua andinos y toman también la forma de arcoíris, tienen la fama de poder fecundar a las mujeres por el *ombligo,* cosa que acostumbran realizar bajo la forma de Arquitos, es decir, de hermosos niños.

Ahora bien, según la creencia, Arca, bajo su forma de mujer (tiene otras formas, como veremos en otro capítulo) tiene la costumbre de atacar a las mujeres *embarazadas* que ella encuentra a orillas del *agua*. Les pega en el vientre para quitarles el niño (feto) y llevárselo, o simplemente para matarlo (en este caso también se lo lleva,

para hacerlo trabajar en el fondo de las lagunas). A veces persigue a sus víctimas hasta los bosques y cafetales, razón por la cual una mujer embarazada siempre se hace acompañar por una amiga o familiar cuando debe ir a buscar agua.

También Arca representa un peligro para las mujeres en estado que son alfareras: es mejor entonces que estas no vayan a buscar arcilla, sobre todo si van solas.

Podemos observar la gran similitud que existe entre la ladrona de niños de la comunidad y la divinidad acuática Arca, la cual es también una ladrona de niños, aunque tiene otras razones para hacerlo: la bruja roba los niños por envidia, porque ella misma nunca ha podido tener hijos, Arca los roba porque los necesita y porque *le son debidos,* como veremos más lejos.

Agreguemos ahora a los robos de niños, por las brujas o por Arca, el caso de esas ancianas que se imaginan estar en estado y tienen alucinaciones acerca de seres maléficos que quieren sacarles el niño del vientre para matarlo o llevárselo. Siempre dicen que aquellos seres temibles "tienen forma de marranos". Si observamos la similitud entre estos casos y los anteriores, y cuando sepamos que "el marrano" es también una de las formas que toma Arco (que "gruñe como marrano a orillas de los ríos"), podremos aceptar que existe, en efecto, una relación muy estrecha entre los tres casos, que hay en las comunidades de la cordillera de Mérida cierta obsesión con respecto a los niños, que dicha obsesión crea conflictos en las mujeres y entre ellas, y que se proyecta esto a los mitos.

En su concepción del hombre y de la mujer el campesino utiliza por consiguiente una *cuádruple oposición*: niño/adulto, mujer-sin-hijos/mujer-con-hijos, mujer-sin-hijos/adulto, mujer-sin-hijos/hombre (varón adulto).

En efecto, el niño, que es *asexuado, no es humano todavía,* a pesar de su apariencia física y *en contradicción con la lengua española,* que posee un género masculino y uno femenino para designar al niño (niño, niña). Vimos además que hay un término idéntico para designar al niño y al perro en el dialecto andino: "güino".

La joven, también asexuada, es un ser igualmente imperfecto, no totalmente humano: ella es sexuada solo en apariencia, lo mismo

que el niño, y también es asexuada su pelota, así como es asexuado el cuajo del niño. Sin embargo, a diferencia del niño, la pelota de la joven es *fija*, no tiene movimiento. Podemos pensar, por consiguiente que la joven, en tanto que mujer-sin-hijos *adulto imperfecto* está en oposición al hombre, *adulto perfecto*.

El niño es el complemento necesario de la mujer, pues es gracias a él que ella obtiene el órgano (pelota) que tipifica al adulto así como el alma (flujo vital) que se refuerza y dinamiza con él. El niño da, por consiguiente, *prestigio social* a su madre, prestigio que crecerá cada vez que ella dé nuevamente a luz, porque ella adquirirá también un *status biológico*, estrechamente ligado a su status social. A partir de entonces recibirá un trato diferente de parte de la comunidad y de su propia familia, será reconocida como capaz de fundar un hogar y, sobre todo, se liberará así de la sumisión a su madre. Es, por consiguiente, muy importante para toda muchacha andina *poder concebir lo más rápidamente posible*.

Esta búsqueda de estatus encuentra un *obstáculo*, sin embargo, en una norma impuesta por la transculturación: una mujer no puede tener hijo sin estar casada por la Iglesia. Las adolescentes se sitúan así *entre un sistema* social donde se ejerce una fuerte presión sobre ellas para que tengan un hijo lo más pronto posible, y que no les impone la obligación de la virginidad para el matrimonio, no siendo esta un valor de tal sistema; y por otro lado, *otro sistema* que les prohíbe las relaciones sexuales antes del matrimonio y, por consiguiente, les prohíbe también tener hijos antes de ir a la iglesia a casarse.

En este conflicto está comprometida toda la familia, así como buena parte de la comunidad: *la madre*, que vivió la misma situación en su juventud, se hace el guardián celoso de sus hijas adolescentes, las vigila sin cesar (por lo menos, lo dice), las amenaza y fustiga duramente cuando sospecha de las relaciones de ellas con hombres. El *padre* es generalmente más condescendiente[37], no castiga a sus hijas, sino cuando su mujer se lo exige; lo hace entonces de mala gana, de modo que las adolescentes dicen adorar a su padre y

37 Vi algunas excepciones, sin embargo.

detestar a su madre. Pero una vez unidas definitivamente a un hombre (no casadas, porque el matrimonio civil y religioso es sumamente escaso en la zona rural andina) hacen causa común con su madre con respecto a sus hermanas más jóvenes.

Estas mismas adolescentes, sin embargo, y a pesar de lo que dice su madre, son *de hecho* muy libres: van y vienen por toda la comunidad, por las lomas y por el valle, saben cómo recortar el camino a través de bosques y cafetales, se encuentran con varones y siempre terminan por caer embarazadas. Los otros miembros de la comunidad ven la cosa con deleite y hacen chistes al respecto. Sucede a veces que una tía o una comadre anuncie a una mujer que su hija "se ve con un hombre". Busca entonces la madre un "bejuco", que pone a veces a remojar veinticuatro horas a fin de que sea más manejable, y pega luego a la hija culpable "hasta dejarla casi muerta"; a menos que esta, prevenida, abandone la casa durante cierto tiempo y se refugie donde una tía o una amiga. La madre no la persigue hasta allí, el castigo se hace solo en la casa. Sin embargo, la situación más corriente es que la chica logre esconder sus aventuras hasta estar segura de estar embarazada. A partir de este momento sabe que ya nadie la va a molestar, seguirá viviendo en casa de sus padres, quienes la ayudarán luego de muy buena gana a criar al niño, cosa que harán hasta que ella se case (lo que generalmente significa que ella se une definitivamente a un hombre), lo que sucede frecuentemente cuando ella ya tiene dos o tres hijos.

Vimos la importancia que tiene para una muchacha el embarazo y, además, la necesidad de dar a luz y criar a su hijo[38], razón probable por la cual, una vez que cometió "la falta" su madre le perdona automáticamente.

Ahora bien, según la creencia andina, el niño siempre es buscado por los seres míticos, lo que puede ser una proyección al mito del gran deseo del niño que hay en las comunidades, y viene a reforzar en forma de retroalimentación el deseo de tener hijos:

38 Debo hacer aquí la observación de que la mortalidad infantil y prenatal es alta en la zona rural andina, sobre todo la primera.

Gran deseo de tener————deseo de los seres míticos
hijos—————————————de obtener hijos humanos

El niño es *necesario para atraer los favores de las divinidades* y obtener buenas cosechas, lo que explica ciertos sacrificios y otros ritos que veremos en los próximos capítulos, y explica también que las divinidades tengan que buscar por sí mismas a los niños que no se les ofrece, y que esto suceda particularmente en aquellos pueblos donde se perdieron los antiguos ritos.[39]

Se comprende entonces que dichas comunidades hayan podido concebir la "ladrona de niños", esa mujer vieja, que jamás ha podido tener hijos y que se transforma en bruja por celos hacia las mujeres más fecundas del pueblo. También se entiende el caso de aquellas locas que siempre se están casando y el de las viejas que sufren de una regresión y creen ser, como en su juventud, mujeres-sin-hijos que están por primera vez embarazadas, con el peligro de ser atacadas por seres míticos que quieren matar a su hijo. Nos encontramos entonces ante una serie de oposiciones:

1. La mujer embarazada (muy fecunda) contra la mujer bruja-ladrona de niños (mujer infecunda).

2. La mujer embarazada (fecunda) contra Arca, divinidad femenina fecunda, pero deseosa de obtener los hijos de los hombres.

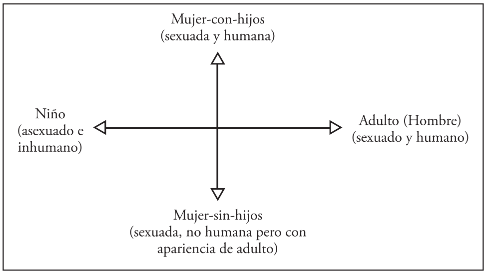
3. La mujer-sin-hijos (no fecunda) contra la mujer-con-hijos (fecunda).

4. El niño, ser biológica y socialmente inferior, asexuado y poco humano todavía, en oposición al adulto, ser biológico y socialmente superior, sexuado y perfectamente humano.

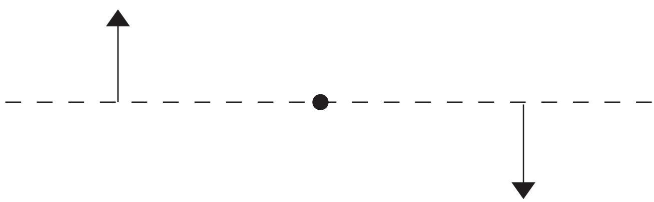
5. La mujer-sin-hijos, biológica y socialmente inferior, asexuada e imperfectamente humana, en oposición al hombre, ser biológica y socialmente superior, sexuado y perfectamente humano.

39 En estos pueblos volveremos a encontrar al niño en el ritual de la Paradura y en el ritual funerario del Angelito.

La mujer resuelve entonces, gracias a su doble naturaleza, *la contradicción*, que existe entre el niño y el adulto. En efecto, si ella permanece toda su vida siendo una mujer-sin-hijos, no obtendrá jamás el estatus de *mujer adulta* y se la llamará siempre niña, aun si sus apariencias son las de una adulta.



Y el "pasaje" del cuajo del niño a la pelota del adulto es dado por la pelota mediatizadora de la mujer-sin-hijos (órgano inmóvil, mediatizador de dos órganos móviles, pero con movimientos opuestos).



(Gráfico que representa el movimiento ascendente de la pelota adulta, el movimiento descendente del cuajo infantil y, en el medio, la pelota inmóvil de la mujer-sin-hijos).

No podemos sino admirar la manera como la ideología campesina andina ha sido capaz de crear un órgano ficticio para justificar la inferioridad biológica y social de la mujer en relación con el hombre, y asegurar, por consiguiente, la dominación de este último.

Esta *dominación simbólica* se vuelve a encontrar en el *monopolio efectivo de todos los cargos* de importancia, en particular los cargos religiosos, como veremos. Pero entra *en contradicción* con la *dominación efectiva* de la mujer en el parentesco, en el hogar, así como en cierta organización del trabajo colectivo en los cafetales.

PARTE II

REPRESENTACIONES MÍTICAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS AUTÓCTONAS

CAPÍTULO I

EL MITO DE ORIGEN

En el mito de origen hay una unidad cósmica donde los opuestos no aparecen como tales sino a partir del mismo origen: el origen es la aparición de los opuestos, y los aspectos contradictorios se unen en un personaje extremadamente paradójico:

Arco, dios creador y destructor, que da y quita, que pone enfermedades y las cura, que favorece la vida y mata... Él es inicialmente víctima pero luego se vuelve héroe civilizador. Actúa localmente pero es de naturaleza cósmica.

Este mito de origen, lo mismo que todo mito de origen, supone el paso de un estado potencial y universal a un estado real y particular: en este caso, la existencia del "hombre en los Andes".

Los mitos están generalmente expuestos a graves errores de interpretación cuando se traducen de una cultura a otra, de una lengua a otra. Tenemos aquí la suerte de que este gran mito andino autóctono[40], el de Arco-Arca, ha pasado de una lengua (indígena) a otra (la castellana) a través de la interpretación hecha por aquellos mismos que poseían aquel mito, lo vivían y creían en él, y lograron salvarlo de la destrucción cultural de la Conquista. Lo hicieron pasar así, junto con ellos, a la nueva cultura impuesta. De modo que

40 Digo "andino" porque lo encontramos en toda la cordillera andina en el estudio sistemático que realizamos en varias comunidades merideñas y trujillanas y a través de las numerosas exploraciones hechas además en comunidades de los tres estados andinos venezolanos.

lo encontramos hoy en castellano, idioma del vencedor, idioma del vencido e idioma nuestro, lo que nos facilita la tarea.

Presento a continuación este mito, a través de sus cinco versiones principales, las cuales encontré en ciertos páramos y en Lagunillas, estado Mérida. En cuanto *mito de origen* no existe en todas las comunidades andinas, pero sí en cuanto *mito vivido* y base de ciertos rituales religiosos.

El mito de referencia

Versión 1:
Páramo de La Culata:

> Hubo una vez, hace mucho tiempo, una pelea muy grande arriba, allí donde se ve de noche la gran mancha blanca[41]. La mancha negra de la la gran mancha blanca es el sitio donde se encontraban entonces Arco y Arca. Esa la gran mancha blanca siempre es peligrosa de noche. Arco y Arca son ángeles que fueron vencidos en la pelea esa y cayeron en la tierra, de día. Cayeron en la *laguna de Urao,* en Lagunillas, y de ahí salieron luego para enseñar a los hombres todo lo que saben ahora.

Es muy curioso que a pesar de esta versión de los orígenes, que presenta a Arco y Arca como héroes civilizadores, estas dos entidades sean temidas hoy en los páramos, donde se las considera hostiles a los hombres.

Encontramos en esta versión una *oposición* entre el cielo y la tierra, así como una idea de *desorden*: lucha en el cielo (en la Vía Láctea, o “gran mancha blanca”), y luego una idea de orden, con la civilización que Arco y Arca enseñan a los hombres.

Hay toda una serie de oposiciones: mancha blanca / mancha negra, noche/ día, cielo / tierra, cielo / agua terrestre (laguna

41 Vía Láctea.

de Urao). Finalmente, hay también la idea de la caída, es decir, una disyunción entre cielo y tierra.

Veamos ahora una segunda versión, recogida en el páramo de Santo Domingo (el Vado).

Versión 2:

> Hubo una vez un diluvio, que mató a todos los hombres y animales. Un día, una pareja de ángeles llamados Arco y Arca cayó de arriba porque allí hubo una gran pelea. Ellos eran hermano y hermana, y muy hermosos. Cayeron en la *laguna de Santo Domingo*, de donde salieron luego con un cántaro de agua. Se pusieron entonces a caminar por todos los cerros y se paraban de vez en cuando para echar un poquito de agua. Ahí donde caía el agua, ahí se formaba una laguna. Hicieron así muchas lagunas, *todas las lagunas*. Pero cuando llegaron ellos a *Lagunillas* se quebró el cántaro y se formó *la última laguna*, que es la de *Urao*. Arco y Arca quedaron desde entonces viviendo en esa laguna de Urao en Lagunillas, y salieron de ahí un día para crear de nuevo a los hombres.

Podemos notar el gran parecido que existe entre ambas versiones, la de Santo Domingo y la de La Culata. La última tiene un detalle menos, el de la Vía Láctea, pero tiene otro que no posee la primera versión, y es la descripción de la creación de las lagunas y de los hombres.

Estas dos versiones me sirvieron de indicador de la necesidad que había de continuar la búsqueda en Lagunillas, ya que ambas terminan mencionando la laguna de Urao, la cual se encuentra en Lagunillas, sitio de donde habría salido, según el mito, la *civilización andina*.

Encontramos en esta segunda versión nuevamente la idea de *desorden* en el cielo (gran pelea) así como en la tierra, donde está unida a la idea de *destrucción*: el diluvio mata a hombres y animales. En oposición a esas ideas de desorden y de destrucción,

aparecen luego las *de orden* y de *reconstrucción*: Arco y Arca crean las lagunas, y crean nuevamente a los hombres.

La oposición cielo/tierra es acompañada, así como en la primera versión, de la oposición cielo/agua terrestre, que la viene a reforzar: el agua terrestre es representada esta vez por la laguna de Santo Domingo, es decir, una laguna preexistente a la caída de Arco y Arca, pero que fue formada probablemente por el diluvio del principio, es decir por un agua de origen celeste. La caída de la pareja divina viene nuevamente a crear una disyunción entre cielo y tierra. Esta vez, Arco y Arca son designados como una pareja de **hermano/hermana**, así que empieza aquí la oposición de los sexos.

A la destrucción (rápida) por el diluvio se opone la reconstrucción lenta: la versión segunda, en efecto, da la impresión de lentitud en la creación de las lagunas: Arco y Arca caminaron mucho tiempo, se paraban de vez en cuando para echar agua... Descubriremos la consecuencia de tal lentitud al analizar otra de las versiones.

Un mediador hace su aparición: *el cántaro* (utensilio de arcilla cocida) lleno de agua, con el cual la pareja divina forma las lagunas, *menos* la laguna de Santo Domingo, pues el cántaro se llenó con el agua de ella. Ya vimos que el agua de esta última laguna se puede considerar a la vez como terrestre, ya que es preexistente a la caída de los seres divinos, y al mismo tiempo es celeste: proviene probablemente del diluvio, y es vertida desde arriba por la pareja. Sabemos que el agua que “cae” siempre es asimilada a la lluvia (agua celeste): el gesto del hacedor de lluvia es un ejemplo de ello.

La mediación se acaba, sin embargo: el cántaro se quiebra para formar la última laguna, la que constituirá en adelante la morada de los seres divinos.

En cuanto a la disyunción creada por el diluvio y por la caída de los ángeles, podemos decir que conserva este sentido en el caso del diluvio ya que este afecta a hombres y animales, de ahí la *idea de discontinuidad, pero que se invierte* luego con la caída de Arco y Arca ya que esta contribuye a la *re-construcción*, es decir a la *continuidad*.

Versión 3:

Las tres próximas versiones fueron conseguidas en una misma comunidad de Lagunillas, de nombre "Pueblo Viejo". Se había buscado al principio al azar en esta zona, pero decidí pronto concentrar la atención sobre el estudio de Pueblo Viejo ya que era la única comunidad en tener la reputación entre todas las demás de ser "de indios". En otros caseríos de Lagunillas se consiguieron solamente creencias muy similares a las de La Pedregosa, por ejemplo42, mientras que en Pueblo Viejo descubrimos tres versiones del mito de origen, de las cuales presento aquí la primera.

Versión 3a:

> Hace mucho tiempo, la laguna bajó un día volando desde los páramos[43]. Se posó primero en el cerro San Miguel, donde apareció primero. Pero no le gustaba ese sitio. Dicen que hubo una noche una tempestad muy grande y que al día siguiente la laguna apareció a los hombres de entonces, que eran indios todos, en el sitio donde se encuentra ahora, en Lagunillas.

La idea de "bajada" sustituye aquí a la de la caída y se repite: la laguna baja dos veces, la primera ella se posa en el cerro San Miguel, la segunda vez en Lagunillas (en el *valle*). Aparece una nueva oposición: entre el cerro (que no le gusta a la laguna) y el valle (que le gusta). El *descontento* y el contentamiento sustituyen, por consiguiente, a la *pelea y la creación,* en términos mucho más suaves; así como la tempestad sustituye al diluvio y da una idea de desorden y

42 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina*..., op. cit.

43 Existe en la cordillera de Mérida una leyenda según la cual los principales picos o páramos serían cinco águilas blancas que a veces levantan vuelo (¿cuando los páramos ya no tienen nieve?) ¿Habría alguna asociación entre esos páramos-águilas y esa laguna que también vuela? Ningún campesino hace conscientemente esa asociación.

de destrucción, pero menos fuerte que en el caso del diluvio. Como no se menciona ninguna destrucción en esta versión, tampoco es necesario que haya reconstrucción en ella.

Se produce un cambio: Arco-Arca (pareja de ángeles, o pareja de hermano-hermana) que "caen", han sido sustituidos por la "laguna que baja volando". De modo que la laguna de Urao, que era *objeto* de creación en las versiones anteriores, se ha vuelto ahora *agente* de su propia formación. Veremos cómo, en la próxima versión, la presentarán primero como objeto, luego como sujeto de su formación.

Versión 4 (o versión 3b):

> Ahí donde está ahora la laguna, había antaño, hace mucho tiempo, un puntico de agua. Unos indios, que pensaban que ahí podía haber oro, empezaron a excavar en el sitio. Cuando les faltaba poco por excavar hubo una noche una tempestad muy grande. Todos los alrededores donde antes había muchas casas, terrenos, potreros, todo eso se ahogó y desapareció en una inundación. Solo quedó la laguna.
>
> El primer sitio donde se instaló ella fue en la Capellanía, pero no le gustaba ese sitio, así que lo dejó para instalarse aquí mismo, en Lagunillas; pero dejó un pedacito de ella en Capellanía, pues no encontraba espacio suficiente en Lagunillas.
>
> *Ese pedacito de Capellanía es el ojo* de la laguna. Dicen que ella es tuerta y que tiene un ojo *azul* y *otro claro*. El agua del ojo claro es *dulce*, el ojo claro se encuentra al pie del ceibo. El agua del otro ojo es *mala*.

Esta vez encontramos que la "caída" y la "bajada" (rápida) fueron cambiadas por una "bajada lenta" (ya que los indios "excavan la tierra"), que se invierte luego en "subida", puesto que la laguna llega a la superficie desde el fondo de la tierra, gracias al hueco hecho por los hombres.

La oposición entre *arriba*, y *abajo*, que habíamos encontrado primero entre el cielo y la tierra ha sido sustituida por una oposición superficie-profundidad de la tierra, con un *mediador* entre ambas:

los hombres (indios) que excavan. La laguna es por consiguiente *el resultado de esa mediación* al principio, pero luego se vuelve *agente* de su formación puesto que se muda más abajo del sitio donde estaba, "porque no le gustaba". Tenemos entonces, una tras otra la idea de bajada como mediación entre arriba y abajo, luego la idea de subida, y de nuevo la bajada, habiéndose transformado el objeto de la acción en sujeto de esta acción.

La oposición *arriba/abajo* se acompaña de una oposición de tipo horizontal: puntico de agua (en Capellanía) /laguna grande (en Lagunillas); ojo claro/ojo azul; ojo bueno/ojo malo.

La tempestad (agua celeste) provoca una inundación y todo se ahoga; nos encontramos así de nuevo ante la idea de destrucción y de desorden, que debiera ser compensada después, según la lógica de las versiones anteriores, por una reconstrucción, o una creación, pero esta última idea no existe en esta versión.

Observaremos, sin embargo, que no se especifica en ella que los hombres hayan perecido en la inundación: solo se habla de las casas, de los terrenos y de los potreros. Finalmente, se indica que la laguna tiene *dos aguas*, las cuales se encuentran en oposición: el agua buena, o dulce (del ojo claro) podría ser considerada como compensadora del agua maléfica (del ojo azul), la cual fue también causa de la destrucción.

Versión 5 (o versión 3c):

> Hace mucho tiempo había, en el sitio donde ahora se encuentra la laguna, una casa. Una noche de gran tempestad llegó a esa casa una *pareja de viejitos* para pedir posada. Llevaban *dos taparitas* que chillaban como pollitos. La gente de la casa les dijo que podían dormir en la parte de atrás. Pero como las taparitas chillaban mucho, los amos de la casa se pusieron bravos y preguntaron a los viejitos que qué había en ellas. Como no querían contestar, se les dio la orden de irse, pero dijeron que no se iban pues *en realidad todo aquello les pertenecía*. Cuando la gente de la casa despertó al día siguiente vió cómo había un pocito cerca de la casa. Al otro día este pozo había crecido. Creció tanto que

> terminó por inundar toda la región, y se ahogaron todos los hombres y animales. Solo quedó la laguna y los viejitos que vivían en el fondo de ella, de donde ellos salían para enseñar cosas a los hombres: *Arco les enseñó la agricultura, y Arca, la medicina*. Arca también enseñó a las *mujeres la alfarería*, que no debe tener colores.

Como podemos observar, es solo al final de esta versión que los dos viejitos son identificados como Arco y Arca. Los *dos hermosos ángeles* de las primeras versiones se volvieron *viejos* (¿feos?), y se ignora su procedencia. Es la única versión donde no aparece la idea de "bajada" o de "caída".

La pelea de las primeras versiones ha sido sustituida por una disputa entre los amos de la casa y los futuros amos de la laguna. El objeto de la disputa lo constituyen las dos taparitas, las cuales servirán luego de instrumento para la formación de la laguna (por lo menos, lo podemos suponer).

La idea de *desorden inicial* está presente todavía, y es reforzada por la inundación en la cual perecen hombres y animales. Esta inundación se realiza en tres tiempos, es decir lentamente, pero también provoca como anteriormente la *discontinuidad de las especies*.

La destrucción, y por consiguiente, la discontinuidad, va a ser compensada nuevamente aquí por una reconstrucción: en efecto, y aunque no se haya especificado que los viejos, es decir, Arco y Arca, hayan creado nuevamente a la humanidad, se puede suponer ya que esta había desaparecido en la inundación, y que luego los dos personajes "enseñaron cosas a los hombres". Con esta versión vemos que la civilización es concebida a través de la *dualidad sexual*: Arco enseña la agricultura a los hombres (varones), y Arca les enseña la medicina, mientras que ella les enseña la alfarería a las hembras.

¿Por qué la pareja está vieja en esta última versión? ¿Debemos comprender que Arco y Arca caminaron tanto tiempo a través de los cerros andinos (como se indica en la segunda versión), en su periplo de formación de las lagunas, que llegaron ya viejos a Lagunillas? La

vejez nos indicaría entonces la duración de formación de las lagunas, o la edad muy antigua de Arco y Arca.

Pero, ¿por qué dos taparitas? y ¿por qué chillaban? Es probable que sea con su agua que se haya formado la laguna; de todos modos su contenido era *sagrado y secreto,* y es muy probable que se tratase de la *misma laguna,* que chillaba para escapar, "como pollitos". Esta última metáfora puede ser un indicador de la juventud de la laguna para esa fecha. Esta, en efecto, en el mito vivido actualmente "da unos *bramidos*", no "chilla", pero es evidente que ahora se trata de una laguna adulta.

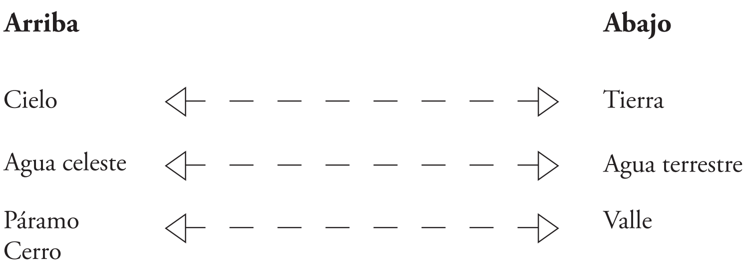
Encontramos en esta versión el desdoblamiento de Arco y Arca en dos taparas (¿de agua?) que llevan ellos mismos y con las cuales formarán el primer pozo, que luego se transformará en laguna, donde vivirán. La laguna es, por consiguiente, objeto de la acción de los viejos al principio, con un intermediario: las taparitas, utensilio *natural* ya que se trata de una fruta *cruda y seca* que sirve para llevar agua, al revés del cántaro de la versión 2, que es un utensilio de *barro cocido,* es decir, un *objeto artificial*.

La laguna se vuelve luego, sin embargo, nuevamente, agente de su propia formación como en la versión 4; solo que en esta última se desplaza "bajando" mientras que aquí se desplaza con un movimiento horizontal (el pozo crece más y más hasta extenderse a toda la región).

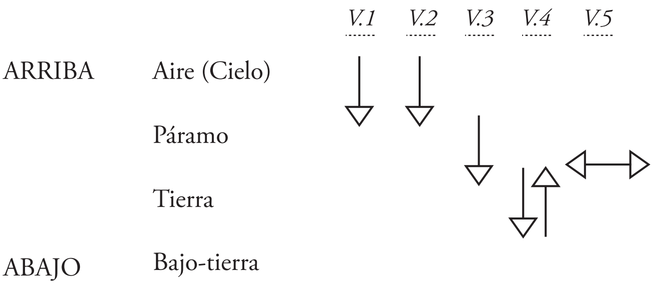
Hemos encontrado, por consiguiente, en todas las versiones la idea *de destrucción primordial,* que conlleva obligatoriamente una reconstrucción; o una *discontinuidad* que conlleva, a su vez una *continuidad,* siendo *ambas asociadas con el agua*.[44]

También hemos encontrado la idea de *oposición entre arriba y abajo,* siendo representada esta a veces por la oposición entre cielo/tierra, a veces por la oposición entre agua celeste/agua terrestre, a veces también por otra entre el páramo y el valle.

44 Jacqueline Clarac. *Etnografia cronológica..., op. cit.*



A esa oposición entre arriba y abajo se asocian entidades divinas, que "caen", "bajan", son "excavadas" o "suben", o se "extienden".



Ahora bien, ¿*quien* baja, o cae, o sube, o se extiende?

Versión 1: Arco y Arca

Versión 2: a) el diluvio

b) una pareja de ángeles (Arco y Arca).

Versión 3: a) la laguna

b) la laguna

Versión 4: a) la laguna

Versión 5: a) un pozo (la laguna)

Nos encontramos así siempre ante unas entidades fuertemente identificadas con el *agua*. En cuanto a los *mediadores*, son:

Versión 1: ningún mediador

Versión 2: el cántaro

Versión 3: ningún mediador (laguna = agente de su propia formación).

Versión 4: unos hombres (indios).

Versión 5: dos taparitas.

Hay una fuerte influencia del *medio ambiente* en este mito: las lagunas y los cerros son en efecto lo más espectacular que hay en el paisaje andino. La "bajada" de la laguna, desde los páramos (así como también los santos "bajarán", para volver a subir luego) refleja la experiencia cotidiana del campesino andino, quien siempre está bajando y subiendo. Los *páramos* se encuentran arriba como el *cielo*: en toda la zona de la cordillera los páramos están casi siempre cubiertos de nubes, menos en horas tempranas de la mañana. Es muy raro que se pueda verlos después de las diez de la mañana, de modo que esto facilita su identificación con el "cielo" o el "aire", estas dos palabras son equivalentes en el lenguaje andino ya que se expresan con el mismo término: "aire", generalmente utilizado en plural: "los aires".

De modo que todo lo que es páramo, cerro, pico, es equivalente del cielo, o de arriba. Es interesante observar que, en las versiones encontradas en los páramos (de La Culata y de Santo Domingo) el mito hace caer del cielo a Arco y Arca pues, en esa zona paramera, solo el cielo se encuentra más arriba; mientras que en Lagunillas, que está en un valle, la laguna baja volando desde los páramos, pues esos, vistos en la perspectiva de los valles, se unen con el cielo.

Arriba es por consiguiente el lugar de origen de lo divino, y tendrá una connotación positiva en relación con *abajo*, lugar profano donde viven los hombres.

El sexo masculino, que tiene una connotación positiva en relación con el sexo femenino (ya vimos cómo el hombre se considera enseguida "completo" mientras que la mujer es completa solo si logra tener hijos vivos; la "pelota", órgano del equilibrio y de la concepción, y el alma del hombre varón tienen más fuerza vital, su "sentido" es más desarrollado); la *entidad masculina* (Arco) se asocia con *arriba*, mientras que la entidad femenina (Arca) es asociada en la creencia, como veremos, con *abajo*.

CAPÍTULO 2

EL MITO VIVIDO: CREENCIAS ACTUALES CON RESPECTO A LA PAREJA ARCO-ARCA Y A LAS LAGUNAS

¿Permanecen esos personajes (Arco, Arca, las lagunas) fijos en el mito de origen, o han evolucionado?

Los volví a encontrar en todas las creencias andinas, pero especialmente en las zonas donde hay lagunas y sobre todo entre "los indios de Pueblo Viejo".

A. Creencias en Pueblo Viejo de Lagunillas

La laguna se llama "doña Simona", aunque algunos también la llaman "doña Josefa". Es una viejita que vive en el fondo de la laguna, donde posee una ciudad hermosa.

Su marido se llama "don Simón", pero también lo llaman "don Vicente", "don Antonio", "don Francisco" y "San Bailón". No vive en la laguna, sino arriba, en los "cerros", ahí donde están las "piedras sagradas" que son: "la Piedra de la Trampa", que es don Simón, la "Piedra del Platanal", que es don Antonio, la "Piedra del Fraile", que es don Vicente, y la "Piedra de San Bailón", que es San Bailón.

Doña Simona sale de vez en cuando de la laguna, bajo la forma de una mujer muy vieja, o de una enorme "culebra", "negra como un cochino". Necesita tener servidores, razón por la cual se lleva al fondo de la laguna a los niños que se pierden en las orillas de esta. No se debe buscar, por consiguiente, a un niño perdido en los alrededores de la laguna, pues si sus padres insisten en buscarlo, la laguna mata al niño. Si por lo contrario los padres esperan con mucha paciencia, pueden pasar varios años pero un buen día vuelve a aparecer

el niño, ya crecido, y "es el mejor médico que hay", pues la laguna le ha enseñado todos los *secretos de la medicina*. Esos médicos son los "mojanes", "que saben hablar el lenguaje de la laguna", ya que han vivido en su infancia en su fondo y han sido sus discípulos. También conocen el lenguaje de los aires y son los únicos en poder mandar a estos (es decir, a las entidades que pueblan el aire o cielo).

Para describir el lenguaje de la laguna, utilizan los campesinos la palabra "bramido": la laguna da bramidos, sobre todo cuando está "brava", todas las lagunas dan bramidos, y los mojanes también saben hacerlo. Se oye a menudo decir en Lagunillas que, cuando la laguna está brava "da tres bramas", después de lo cual "uno puede estar seguro de que ella se va a tragar a alguien".

Antes de continuar con el mito, debemos hacer una pequeña observación de orden lingüístico: los lagos se llaman siempre "lagunas" en los Andes, pertenecen por consiguiente al *género femenino*, lo que facilita su identificación con *Arca*, la entidad hembra. Asimismo, las culebras también pertenecen al género femenino, y esa es una de las formas más corrientes que toman Arca y la laguna.

A la laguna le gusta que le hagan ofrendas, sobre todo que le den las "primicias", lo que en su caso concreto significa: los primeros huevos de una gallina, una gallina que pone por primera vez, la primera leche de una vaca o de una cabra, las primeras mazorcas de maíz, el primer miche que se fabrica o que se compra y, en general, todos los primeros frutos de la tierra al cosecharlos. Se debe agregar a esta lista el *primer niño* de toda mujer, sacrificio que antaño era obligatorio.

A la laguna le gusta también mucho el "chimó", que siempre se le ofrece cuando se le quiere pedir un favor. En cambio asegurará ella unas buenas cosechas, suficiente agua y fertilidad para las mujeres; también dará el permiso a algunos de sus favoritos para recoger los juncos de sus orillas, con los cuales se harán las esteras y las escobas, que luego se venderán en el mercado (las esteras son femeninas, las escobas masculinas).

El que haya tenido la precaución también de hacer un contrato con ella la podrá cruzar cuando sea necesario, cuidándose de hacerlo a ciertas horas nada más. Pero nadie, absolutamente nadie tiene

derecho a bañarse en ella ni a hablar en voz alta en sus orillas, lo que se considera como una abominable falta de respeto.

Se debe hacer las mismas ofrendas a las "piedras sagradas", mediante lo cual ellas favorecen también la agricultura y permiten además a los campesinos subir por cerros y páramos sin peligro.

Por extensión, toda "piedrita", con tal sea tallada de modo especial poniéndole además algunos colores[45], podrá servir en el ritual de fertilidad de los campos: "se siembra" una en el terreno de uno y se le dice: "Que sea buena la cosecha", y luego se la riega con aguardiente dejando caer este "desde muy arriba", como si fuera lluvia, y diciendo: "Que llueva y te llevaremos ofrendas". Se le llevan entonces ofrendas a la piedrita sembrada, así como a las grandes piedras sagradas de los cerros.

Versión de los mojanes de Lagunillas[46]

Los mojanes admiten todos que conocen en efecto el lenguaje de las aguas y de los aires, y dicen haber sido iniciados a su profesión por otro moján. Sin embargo han sido destinados a menudo desde su infancia a dicha profesión, y se les ha hecho al nacer una "preparación" diferente de la que se acostumbra a hacer a los demás niños.

He aquí la descripción de su preparación por un moján que es el segundo en prestigio en la zona: tres mojanes hicieron el ritual. Bañaron primero al niño en la laguna, luego en una ponchera donde habían puesto "vino de hojas de apio y de achiote". Después le dieron de beber un poco de agua de la laguna antes de ponerlo al pecho, y los mojanes "recogieron una piedra por el lado del levante, otra en el poniente, otra hacia el sur, pusieron esas tres piedras en una

45 En ciertos sitios se utilizan sin tallar y sin pintarlas.
46 Hay siete mojanes de gran importancia en la zona de Lagunillas, además de dos "yerbateras" de gran fama. Son respetados y temidos por todas las comunidades. Me inhibo de dar sus nombres y donde viven, por razones obvias.

ponchera de aguardiente y entonces volvieron a bañar al niño con ese aguardiente".

"Los mojanes dicen que han aprendido a volar con sus maestros: Nosotros volamos para ver cosas del otro mundo, y nos ayuda un espíritu del aire en forma de nube". Para hacerlo, toman forma de zamuro.

A fin de ilustrar la importancia de los mojanes se cuenta en Pueblo Viejo, por ejemplo, que un día un moján se fue a la "nación de los médicos de Holanda". Allí se le hicieron un montón de exámenes para ver "si sabía". Pasó tan bien los exámenes que le preguntaron de dónde venía y contestó: "De Lagunillas". Así que los otros médicos dijeron: "En Lagunillas ¡sí hay hombres que saben!".

Este cuentico tiene su importancia: viene a confirmar, antes que todo, el significado que tiene esta zona de Lagunillas desde el punto de vista de la medicina y de la hechicería en Los Andes. Además, muestra el orgullo que siente la gente de esas comunidades por sus propios médicos, sin dejarse impresionar por la medicina occidental[47]. También nos muestra que existe todavía una capacidad creadora que se sigue manifestando al integrar los datos del exterior para hacer valer nuevamente su *propia identidad cultural y étnica*: la nación de los médicos de Holanda se ve obligada a inclinarse ante el conocimiento que tiene un médico de la "nación de Lagunillas". En Pueblo Viejo se utiliza todavía en efecto este término de "nación" con el sentido que tenía al principio de la Conquista. Los españoles diferenciaban entonces a los indígenas en "naciones". Y como oyeron hablar en Pueblo Viejo de una "nación" que se llamaba Holanda a través de un extranjero de dicha nacionalidad que dirigió durante algún tiempo la pequeña empresa de extracción de urao de la laguna, asimilaron este término con el mismo sentido

47 En otras comunidades la medicina occidental está penetrando más cada día, aunque no logra jamás desplazar a la otra porque no ha podido demostrar todavía que realmente puede curar. Existe cierto escepticismo hacia ella, pero tiene la ventaja de pertenecer a la ciudad, y a los "ricos", lo que le da también cierto prestigio.

que ellos le dan, e integraron esa "nación de médicos" a través de un cuento propio.

Los mojanes cuentan el mito de origen tal como se encontró también en los páramos: Hubo una noche una gran batalla en los aires, y la pareja Arco-Arca, que pertenecía entonces a la Vía Láctea, fue vencida y cayó en la tierra, *durante el día*, razón por la cual se ve ahora a Arco sobre todo de día. Hubo un gran diluvio a su llegada, y todo se ahogó. Solo sobrevivieron las *lagunas*, que son las "hijas de Arco y Arca", porque Arca es "la laguna de Urao, que es madre de las otras lagunas andinas". Arco y Arca son definidos por los mojanes como "unos espíritus del Agua sembrados en la tierra para civilizar a los hombres", pues estos vivían antes "como animales".

Arco les enseñó la agricultura y cómo hacer las "acequias" en tierras demasiado secas, como en Lagunillas, por ejemplo, o en Acequias. Arca les enseñó la medicina y a las mujeres les mostró cómo se hace la alfarería. Esta no puede tener colores, pues sería muy peligroso: constituiría en efecto una falta de respeto para Arco, que es el "amo de los colores".

La laguna de Urao y Arca son la misma cosa, dicen los mojanes. Al preguntarles la razón por la cual los demás campesinos dicen que son dos cosas distintas contestan: "Ellos no saben. También dicen que Arco y Arca son malos, por lo contrario, son espíritus del Agua, sembrados en la tierra, que son buenos para la salud de la tierra y para la salud del hombre".

A causa de esto "se debe hacer sacrificios y ofrendas" a la laguna de Urao, así como a todas las lagunas, que son sus hijas, y también a los pozos y puntos de agua, pues en estos últimos viven a menudo unos Arquitos. Esos son muy traviesos, y se ponen bravos si no se les hace las mismas ofrendas que a Arco y Arca (nunca se habla de hacerles sacrificios). A tales Arquitos la gente los llama también "encantos" y les tienen miedo).

No hay razón para temer a Arco y a la laguna dicen los mojanes, "si se les respeta" y si se cumple con lo que se les debe. Hay que "suavizarlos" con todo lo que les gusta: los primeros huevos (yemas)

de las gallinas, la primera leche, las primeras mazorcas, el primer miche, y les gusta antes que todo el chimó.[48]

Hay que hacerle también anualmente un sacrificio de niño a la laguna, para que sea buena, es decir, para que ella dé a los hombres suficiente agua para sus tierras, buenas cosechas, muchos niños, y para que les permita recoger el urao de su fondo y los juncos (llamados sobre todo "paja" o "macoya") de sus orillas.[49]

Antaño, dicen los mojanes con nostalgia, se hacían muchos sacrificios a las lagunas. Entonces los hombres tenían más cosas, sus cosechas eran mejores, la laguna era mayor que ahora, porque se la respetaba más. Los sacrificios tenían que ser de recién nacidos, niños y animales. Hoy se hacen mucho más raramente, pero la laguna se venga: los hombres son más pobres, tienen menos agua, menos tierras, los jóvenes ya se ven obligados a irse para conseguir trabajo, la medicina se pierde, las costumbres se pierden.

Los niños sacrificados han de ser (o habían de ser) "primogénitos, recién nacidos, indios y no bautizados", para que la laguna se contente. Cuando no se los da voluntariamente, la laguna los "roba" ella misma. Antes se le ofrecía también oro: fruticas de oro sobre todo.

Los sacrificios y ofrendas se pueden hacer individualmente todo el año, pero un moján ha de hacerlos una vez al año para toda la colectividad. Este ritual se realiza a principios de enero, al principio de la sequía anual, y se hace de noche.

A la laguna le gusta el "silencio". Detesta el ruido, pero se la respeta menos cada día, "desde que ha llegado la nueva nación", es

48 Es importante recordar aquí que el chimó se hace agregando urao al tabaco, y que el urao se recoge en el fondo de la laguna del mismo nombre, en Lagunillas.

49 Esa "paja" sirve para hacer los techos de las casas tradicionales, así como las esteras y las escobas. Los techos y las escobas son del género masculino y por esto los hacen los hombres, las esteras son del género femenino y las hacen las mujeres. "*Cuando hay demasiada paja en sus orillas se llama macoya y la Culebra llora*" dicen los campesinos.

decir, la gente de la ciudad, que viene a pasear los fines de semana alrededor de la laguna, se ríen, gritan, hacen mucho ruido con sus carros y sus motocicletas. Hasta se atreven a bañarse en la laguna, pero esta se venga: de vez en cuando se traga a uno de esos, desaparece, no se vuelve más nunca a encontrar, pues la culebra gigante se lo lleva al fondo.

Cuando se pone brava la laguna se agita, se cubre de olas que hace la Culebra, ella da bramidos y se oye de muy lejos. Todos se esconden entonces, pues se sabe que "está buscando una víctima".

Es muy probable que desaparezca un día, que se vaya a algún lugar donde se le tendrá mayor respeto: esta será la peor desgracia que pueda suceder pues, ¿qué harán los hombres sin la laguna? Menos mal, dicen los mojanes, que ella es muy paciente, hasta tiene demasiada paciencia; pero ella "se encoge" más y más, lo que prueba que está descontenta y que "está preparando viaje". Antes ocupaba todo el valle, era en el tiempo de la "nación vieja, el tiempo de los caciques del pueblo, que se llamaban Salazar, Rangel, Flores, Márquez, Angulo y Díaz". Esa era la "Nación de los Indios".[50]

Vemos repetirse hoy una situación que ya se había dado en el mito: a la laguna no le gustó el sitio de Capellanía (Versión 4) ni el cerro San Miguel (Versión 5) de modo que había bajado a Lagunillas. Ahora los campesinos prevén una nueva salida de su laguna de Urao, porque ya no le gusta Lagunillas; solo que la causa de su descontento se encuentra esta vez en el ruido y el desorden causados por la gente de la ciudad, así como en la falta de respeto que las nuevas generaciones le muestran.

Como prueba de tal descontento se encoge más cada día, a la inversa de lo que sucede en la versión en donde de puntico de agua pasó a ser charco y luego se transformó en una laguna que ocupó todo el valle. Vemos nacer entonces una nueva versión que reinterpreta la nueva situación vivida por la región (desarrollo del sistema capitalista, agrandamiento repentino de la ciudad de Mérida,

50 Palabras de uno de los mojanes.

creación de autopistas[51], contaminación creciente, búsqueda de la zona rural en los fines de semana por los citadinos) y la reinterpreta en el marco de la estructura mítica tradicional. En este marco la "nueva nación" (o esta nueva cultura) es percibida como una civilización "ruidosa, desordenada, destructora por los indios de Pueblo Viejo".

Podríamos, por consiguiente, procurar transcribir aquí esta nueva versión del mito:

> La laguna de Urao ocupaba todo el valle de Lagunillas, pero un día vino una nueva nación, que hizo tanto ruido que la laguna se vengó tragando a esa gente que era llevada hasta el fondo por la Culebra. El desorden aumentaba, los jóvenes le faltaban el respeto a la laguna, de modo que esta se puso muy brava y empezó a encoger y a preparar su salida...

Encontramos aquí la misma idea de "pelea" y de desorden que hay en todas las versiones. La laguna de Urao sustituye, sin embargo, ahora a la Vía Láctea (o Gran Mancha Blanca), con el doble significado positivo-negativo que tenía esta antes de la pelea (cuando ella integraba a la pareja Arco-Arca todavía).

El desorden y la destrucción son fomentados esta vez por los desconocidos que llegan de la ciudad, lo que significa también la muerte para ellos, ya que la laguna los traga, así como el diluvio (Versión 2) y la inundación (Versiones 4 y 5) hicieron antaño perecer a los hombres.

La pelea (Versiones 1 y 2), la disputa y la ira de los amos de la casa (Versión 5) han sido sustituidas por la actitud irrespetuosa de los jóvenes y la ira de la laguna.

Esta versión moderna del mito se encuentra todavía inacabada ya que está naciendo; de modo que se queda en la mención de la salida previsible de la laguna hacia un nuevo destino, sin que se sepa todavía si seguirá ella "bajando" o si, al contrario, volverá a subir

51 La nueva carretera de entrada al pueblo de Lagunillas pasa ahora en pleno centro de Pueblo Viejo.

hacia el páramo; tampoco sabemos si podrá hacer su reaparición la idea de reconstrucción.

Otra cosa que no le gusta a la laguna, es que le "roben" sus animales, pues estos "pertenecen a doña Simona". Aquellos que los roben a pesar de todo, o que corten sus juncos sin permiso, son irremediablemente castigados. La laguna devuelve "a veces sus cuerpos, para que los encuentren los hombres y comprendan el castigo que recibieron, pero sus almas quedan en el fondo, para trabajar para doña Simona".

Los animales que pertenecen a la laguna son las gallinetas y agalletas, las tortugas, los peces, las ranas, los sapos, las culebras y los murciélagos (aunque estos últimos son también animales de brujería).

Veamos a continuación la *clasificación de los animales*, que reconstruí a partir de los datos recogidos en Pueblo Viejo, en La Pedregosa y en Valle Grande (Edo. Mérida).

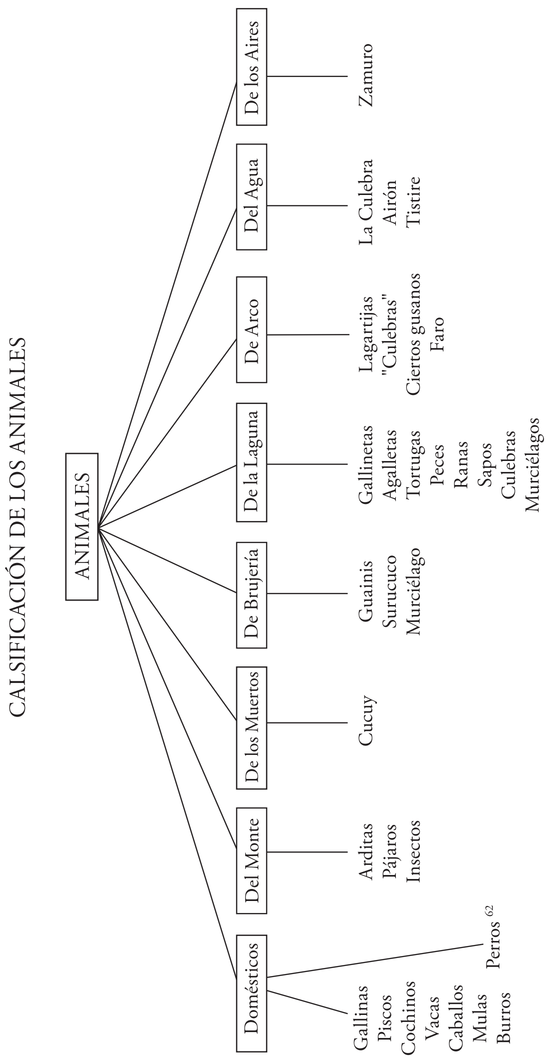
Como se puede observar, hay dos categorías que tienen relación con la *tierra*: los animales domésticos y los animales del monte (es decir, los que se encuentran en el medio ambiente natural del hombre sin ser domésticos, categorías 1 y 2).

Luego tenemos las que se relacionan con el *agua* y con el *aire* (categorías 5, 6, 7 y 8) y tal vez podamos considerar como intermediarias las que tienen relación con el hombre, es decir, con la tierra, pero que pertenecen al mismo tiempo a otro dominio: el de *la muerte* y de la brujería (categorías 3 y 4).

Siendo tan importantes las lagunas en los mitos y en la vida del campesino merideño, me ocupé también de reconstruir su genealogía, la cual hice a partir de los datos recogidos en Pueblo Viejo de Lagunillas, donde los indios de Pueblo Viejo han conservado más que en otras comunidades la cultura que ellos heredaron de sus antepasados.

En esta versión de la genealogía de las lagunas que logré reconstruir se consiguen las relaciones de parentesco como siempre las hay en todo mito, como lo demostró ya Claude Lévi-Strauss. Esas relaciones de parentesco no son contradictorias dentro del mito, pero lo serían si se dieran en la sociedad humana: Arco y Arca son hermano y hermana, pero también marido y mujer.

Las generaciones I y II se diferencian en el mito de origen ya que Arco y Arca crean las lagunas (incluyendo a la de Urao), pero se confunden en la creencia pues la laguna es también Arca (o doña Simona), así como la Piedra de la Trampa es don Simón, el marido-hermano de doña Simona, es decir, Arco.



62. El perro constituye una categoría aparte entre los animales domésticos, porque es el único que "tiene tal vez algo de "Sentido (siendo el Sentido el 5º, característico de lo humano). Ver notas explicativas al final de este capítulo.

Notas explicativas acerca de los animales que aparecen en la clasificación:
1. El "pisco" es el nombre andino del pavo.
2. La "ardita" es la ardilla.
3. El "cocuy" es un insecto, un coleóptero, luminoso de noche y muy escaso, mientras que la luciérnaga es muy común en Los Andes. El cocuy es ligeramente mayor que esta, tiene las antenas largas y peludas, emite una luz rojiza, mientras que los campesinos consideran que la luz de la luciérnaga es más bien verde. No temen a esta mientras que tiemblan cuando entra un cocuy de noche a su casa, pues es un "muerto que viene a reclamar algo que se le debe".
4. El "guainis" es un pájaro negro, del cual se dice en el estado Mérida (zona rural) que "no es un pájaro, es un animal", "pues vive con las vacas". Se utiliza su hígado para hacer filtros de amor para las mujeres, y su corazón para hacer lo mismo cuando se trata de hombres. Su nombre científico es crotophaga aní, de la familia de los cuclidae.
5. No pensé que fuera necesario establecer también una categoría para los peces de río, pues estos pertenecen también a Arca, es decir a la laguna. El campesino andino que sigue la tradición autóctona no pesca. Come pescado salado a veces, que compra en el mercado (importado de otras regiones), costumbre que tiene para la Semana Santa y que visiblemente fue impuesta por los españoles. Los peces vivos son para él animales sagrados, porque pertenecen a la laguna o a Arca, que es lo mismo.
6. El "surrucuco" es el nombre merideño de la lechuza (otus, familia de los strigidae).
7. El "murciélago", es a la vez animal de brujería y animal de la laguna: el murciélago es de brujería porque vive en el maitín (nombre merideño para el "matapalo"), árbol que pertenece por excelencia a las brujas en la concepción del campesino merideño. Hay dos especies que anidan en dicho árbol. Sus nombres científicos son: el artibeus jamdicensis y el artibeus lituratus. El maitín es un phicus.
8. Las "gallinetas" y "agalletas" son aves que se ven sobre la laguna de Urao.
9. Las "lagartijas" son lagartos. Las especies comunes en los valles de la cordillera son: los guecónidos (también llamados "tuqueques" en ciertas regiones de Venezuela), el cnemidophorus (de rayas verdes y anaranjadas), y el ameiva (ameiva ameiva), de color marrón.

10. La "culebra" en la categoría de los "animales de Arco" es un insecto grande y que vuela. Es de color oscuro, aunque tiene reflejos en las alas y la espalda. Es muy escaso, y los campesinos lo temen. No he podido conseguir su equivalente "científico". El término "culebra" tiene, por consiguiente, un triple significado en el estado Mérida (zona rural): a) indica este insecto; b) una culebra ordinaria; c) cuando se le agrega el calificativo "enorme" significa la "culebra mítica" que aparece en las lagunas y a veces sale también a tierra para atacar a las mujeres en estado.

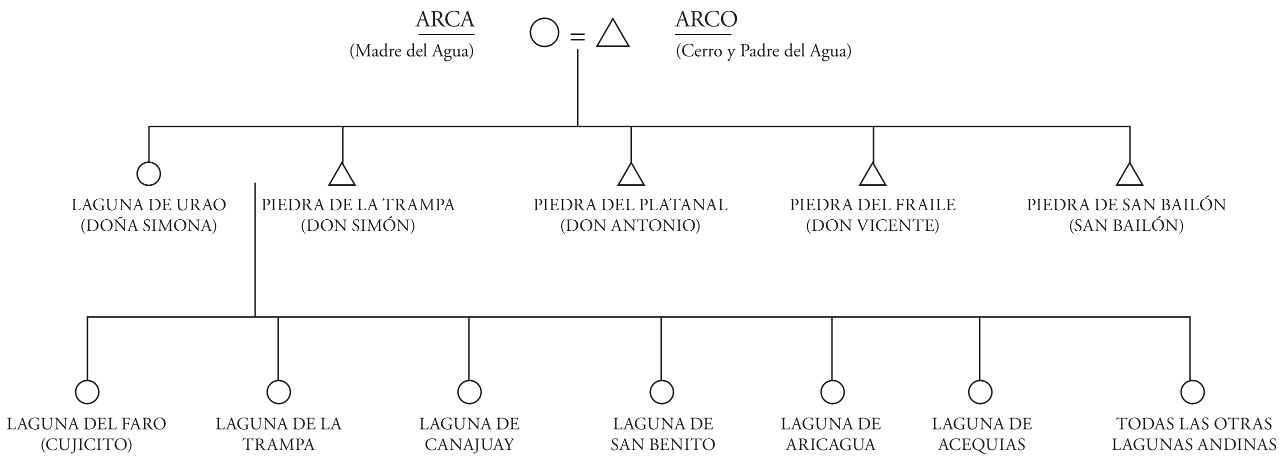
11. El "faro" es el nombre andino para el rabipelado. Se trata de la especie didelphis albiventri, siendo las otras dos especies el didelphis marsupialis (en el Amazonas) y el didelphís virginianus, u opossum (de América del Norte). El rabo del faro, al tostarlo, sirve para curar el asma (en Los Andes).

12. El "airón" es un "pájaro que tiene el canto muy triste y que anuncia la muerte". No lo puse en la categoría de "los muertos": a) porque solo anuncia la muerte, mientras que el cocuy es el muerto mismo; b) porque se indica siempre que se trata de un "animal del agua". Su nombre científico sería pharomachrus fulgidus, de la familia de los trogonidae.

13. El "tistire"es otro pájaro que es indicado como un "animal del agua". Dicen los campesinos que vive al lado de las cascadas, e incluso detrás de estas. Tiene plumas de brillantes colores, lo mismo que el airón: rojo, azul, verde, amarillo, blanco... Es el pájaro-Arco también (pájaro-arcoíris) y él también anuncia la muerte. Estaría tentada de acercarlo al quetzal de los mexicanos, cuyo nombre sirve para formar el quetzalcoatl, pájaro-culebra.

Desde el punto de vista científico se trataría también de un trogón, como el airón, aunque no está registrado hasta el momento para la región andina. Hay tres especies en Venezuela: el trogón melanorus, el viviris y el collaris. ¿Cuál es el de Lagunillas? (Estuve mucho tiempo pensando que se trataba de un pájaro mítico, pues nunca lo vi).

GENEALOGÍA DE LAS LAGUNAS
(Reconstituida a partir de los datos de Pueblo Viejo de Lagunillas)



A causa de su pertenencia a dos generaciones diferenciadas pero unidas, Arco y Arca son llamados a veces los "papaes" (padre y madre), a veces "los taitas" (padres y abuelos), y la laguna de Urao es "la mayor de todas las lagunas", lo que significa a la vez la más antigua y la que manda.

Las piedras sagradas se diferencian, ya que son cuatro piedras concretas, situadas en cuatro cerros distintos, y se trata aparentemente de "cuatro hermanos" (lo que sin embargo no ha sido nunca precisado) pero "es el mismo marido único" de doña Simona. Nunca se habla en efecto de "sus" maridos, sino de su marido, aunque tenga cuatro nombres y representaciones distintas: don Simón, don Antonio, don Vicente y San Bailón.

Como Arca (es decir, doña Simona, es decir, la laguna de Urao) se transforma a veces en culebra gigante, esa culebra es llamada también "Madre de Agua" y, por extensión, se dice de todas las culebras que son las "mamás de las lagunas", se las respeta profundamente y se las teme.

La laguna del Faro, llamada también laguna de Cujicito a causa de una mata de cují que crece en una de sus orillas, es **"la hija mayor de doña Simona"**, porque es la única laguna que aparte de la laguna de Urao, tiene también urao en su fondo. Esa "hija mayor" tiene la reputación de ser "muy brava" y de dar "unas bramas muy feas".

Podemos observar que la laguna de Urao ha tenido solo *hijas hembras*, es decir, todas las otras lagunas. Nunca se me ha especificado que don Simón fuese igualmente su progenitor, pero pienso que está subentendido ya que él es el marido de la laguna de Urao, y que varias de esas "hijas" se encuentran en los cerros sagrados: la laguna de la Trampa está en el cerro del mismo nombre, la del Platanal en el cerro del Platanal, la del Fraile en el cerro del Fraile, y la de San Benito en el cerro San Bailón. Esta cohabitación podría también significar que esas cuatro lagunas son *hijas-esposas* de los cuatro cerros y piedras sagradas.

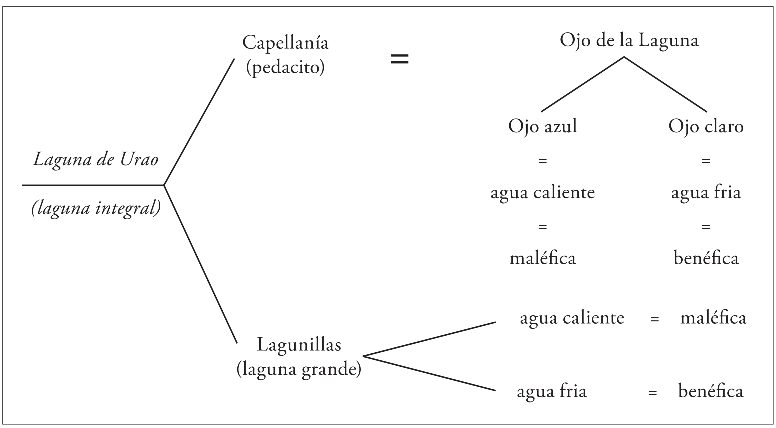
Podemos decir, por consiguiente, que según el mito de origen, la *pareja Arco-Arca*, que pertenecía primero a los *aires* ya que se encontraba en la Vía Láctea, se separó luego del aire para "caer en la tierra y engendrar al Agua", elemento con el cual se confundió

durante un tiempo. Pero se dividió luego la pareja, y mientras Arca quedaba identificada totalmente con el agua, su marido Arco fue identificado también con las altas cimas y las piedras sagradas, es decir, con el páramo.

Hay ciertas hijas de doña Simona que son "morochas", con lo cual nos encontramos otra vez con un dualismo: cuando hay "lagunas morochas" se considera que una es "buena y la otra mala", una tiene el *agua fría*, la otra la tiene *caliente*.

La laguna de Urao, que es la "madre" y por consiguiente es única, tiene, sin embargo, dos tipos de agua: una fría y una caliente; es en la zona del agua caliente que se encuentra "el ojo de la laguna", el cual empieza a "hervir" cuando se le acerca alguien. Es también a ese ojo que se hacen los sacrificios y ofrendas.

La laguna de Urao no puede tener gemela (morocha) puesto que es la "**madre**". Sin embargo, debemos recordar que ella es también doble puesto que, en la versión 4 del mito de origen, se nos dice que ella se posó primero en Capellanía, pero como no le gustaba ese sitio bajó a Lagunillas dejando un pedacito de ella en Capellanía. solo que ese pedacito es "el ojo de la laguna", y esta se considera tuerta, con un ojo azul y un ojo claro, siendo maléfica el agua del primero, y "dulce" la del segundo. Así que también en relación con la laguna madre nos encontrarnos con una serie de dualidades.



La laguna principal de Urao es, por consiguiente, una unidad que lleva en sí la dualidad, de modo que puede tener lo mismo hijas únicas (pero que reproducen también en ellas la dualidad de la madre) como hijas gemelas (morochas), como es el caso, por ejemplo, de las lagunas de Aricagua y de Acequias, o el de las lagunas morochas del páramo de los Conejos, donde la dualidad se expresa a través de la pareja.

Hay que observar, sin embargo, que esas parejas de lagunas nunca son bisexuadas (macho y hembra) pues siempre se especifica que se trata de "hermanas morochas", lo que viene a reforzar la idea de que *el agua terrestre es de sexo femenino*. Por esta razón pienso que en la tradición *más antigua* de los Andes (y tal como la encontré todavía en Pueblo Viejo de Lagunillas, por ejemplo), los puntos de agua no pueden ser sino personajes *hembras*. El hecho de que haya igualmente unos Arquitos, con fama de ser muy traviesos e incluso malos, en ciertos pozos, hace pensar que se trata más bien de los niños humanos que fueron robados por la laguna o por Arca y que también viven, por supuesto, en el fondo de las lagunas y puntos de agua en general, donde sirven a doña Simona y al mismo tiempo reciben enseñanza de ella (enseñanza médica).

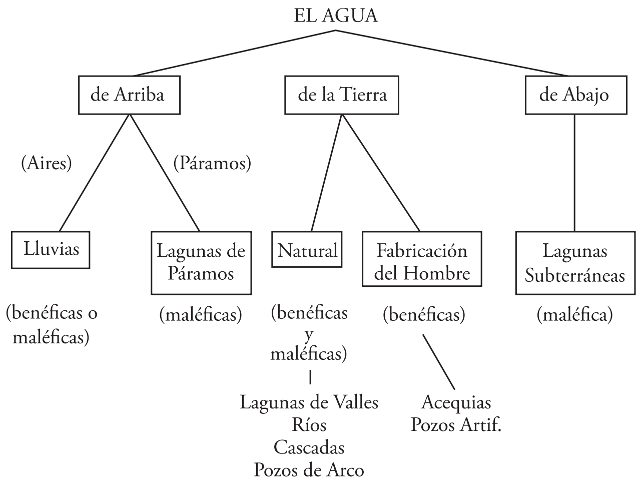
También existe otra posibilidad: en las comunidades más mestizas que Pueblo Viejo, que son más transculturadas y donde Arco y Arca han perdido su carácter dual como lo explico en otra parte[52], se han olvidado en gran parte los antiguos sacrificios a las lagunas, y se ha perdido la identificación Arco-páramo, de modo que ahí los puntos de agua representan lo mismo la divinidad macho como la hembra.

Los niños, servidores y discípulos de la laguna y de Arca, se han transformado en Arquitos, y el hecho de que se los llame también "encantos" es significativo, pues los campesinos consideran que ciertos niños son "encantados" o "tienen encanto" por la laguna.[53]

52 En un capítulo posterior: Criterios de clasificación de las versiones.
53 Sería interesante estudiar, sobre esta base del estudio hecho en los Andes, la utilización del término "encanto" en otras regiones de Venezuela.

Volvemos a encontrar la dualidad en la concepción del agua, la cual se concibe como siendo "de arriba", "de abajo", y con un intermediario: "de la tierra" entre ambos.

CLASIFICACIÓN DE LAS AGUAS



EL AGUA DE LA TIERRA

Tipos de Agua	*Acequia*	*Río*	*Laguna*
que corre	+	+	+
que se queda	-	-	+
buena	+	+	+
mala	-	+	+

CLASIFICACIÓN DE LAS LLUVIAS
(Agua que viene de Arriba)

Tipos de Agua	*Lluvia*	*Aguacero*	*Tempestad*	*Brisa*	*Brisa*
cortas	+			+	+
largas	+	+	+		
en ciertas épocas		+	+		
frecuentes	+			+	+
muy finas				+	+
medianas	+				
fuertes		+	+		
benéficas	+	+		+	
maléficas			+		+

La lluvia y el aguacero, lluvias fuertes o medianas, una muy frecuente, la otra más rara, están en oposición a la tempestad, lluvia fuerte con viento y trueno y relámpagos, pues las primeras son benéficas y la última maléfica. Esta comprende el "rayo", el cual, por consiguiente, pertenece al marco conceptual del *agua*. Asimismo, tenemos que las dos "brisas" están también en oposición, siendo una benéfica ("la brisa") la otra maléfica ("la brisa de Arco"), pues esta última es la orina o "miao" del Arco.

Las piedras sagradas y los cerros

¿Cómo se ha pasado del aire, del agua, de las lagunas, del arcoíris, a las piedras y a los cerros? Al principio del mito de origen hemos visto que los dos personajes principales, Arco y Arca, vinieron de "los aires", o sea, de la Vía Láctea en concreto. Cayeron en la tierra, pero se identificaron con el *agua*: cayeron en una laguna, salieron con un cántaro de agua con el cual formaron todas las lagunas, caminando a través de los cerros. Estos, por consiguiente, eran preexistentes a la llegada de ellos. Luego se puso la pareja divina a vivir en la laguna de Urao.

Y de repente, asistimos a una metamorfosis de Arco, que es una ruptura con su estado anterior: ya no es aire, ya no es *agua*, se ha vuelto *piedra* y *cerro*, por lo menos en Lagunillas. Ya teníamos una ruptura anterior:

Arco-Arca (Aires) -------- Arco-Arca (Agua)

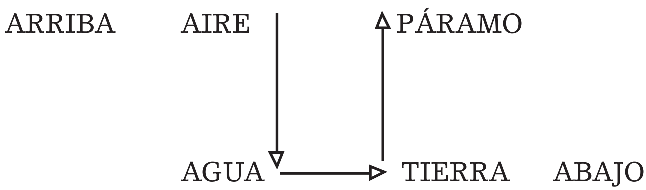
Esta *primera metamorfosis* es la que se ha conservado en la mayoría de las comunidades, mientras que, en la zona de Lagunillas, la pareja se divide y solo el *macho*, Arco, sufre una *segunda metamorfosis*. Tenemos ahora, entonces:

Arco (Cerro-Piedra)
Arco-Arca (Aires) Arco-Arca (Agua)
Arca (Agua)

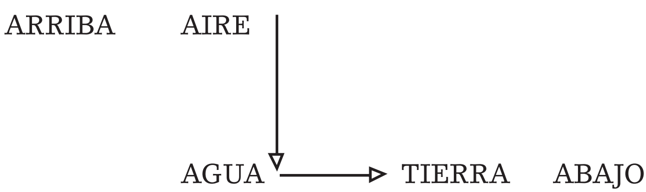
¿Por qué encontramos en el mito (de origen y el vivido) el aire, luego el agua y luego la tierra, siendo representada esta solo por las altas cimas y las "piedras"? ¿No se habla de la tierra en tanto que elemento, tal vez porque ella es el dominio del hombre?

Evidentemente, encontramos una nueva contradicción en el mito con respecto a cerros y páramos: estos existen *antes* de la llegada de Arco y Arca, puesto que caen en ellos y caminan sobre ellos para formar las lagunas; sin embargo, Arco será luego él mismo esos cerros. Otra contradicción interesante es la que reside en el hecho de que la pareja divina cae en una laguna que ya existe: la laguna de Santo Domingo, sin embargo, Arco y Arca *engendran* el agua y luego se transforman en laguna de Urao, laguna que ellos han creado también. La laguna de Santo Domingo es el punto de salida de Arco y Arca en la tierra (en los Andes), es la primera laguna que se menciona en el mito, cronológicamente hablando, y la laguna de Lagunillas (o de Urao) es la última en ser creada. Sin embargo, esta última se considera como la más antigua de todas, ella es la "madre de las lagunas".

Arco (entidad masculina) realiza, por consiguiente, las metamorfosis siguientes:



Mientras que Arca (entidad femenina) queda identificada con el agua terrestre:



La entidad masculina regresa, por consiguiente, al aire-cielo de donde había venido (ya que el páramo se identifica, como hemos visto con *arriba*) mientras que la *entidad femenina* permanece en la tierra (aunque en el agua), es decir *abajo*.

Todo vino al principio de arriba, tiene su origen en el aire (o cielo): Arco y Arca, el agua, la civilización, lo masculino y lo femenino, lo positivo y lo negativo, lo benéfico y lo maléfico. Pero luego lo masculino regresa arriba y lo femenino se queda abajo. Así se *confirma y mantiene la dualidad cielo/tierra, arriba/abajo, masculino/femenino*.

En cuanto a las piedras sagradas, representan el lugar donde se rinde culto a la montaña, donde se le hacen las ofrendas. Tienen la misma función con relación al cerro que el "ojo" de la laguna de Urao con relación a esta, o que la "boca" de la laguna subterránea de La Pedregosa con relación a ella.[54]

El culto a las piedras se perdió en la mayoría de las comunidades. Sin embargo, se ha conservado en casi todas cierto respeto hacia *ciertas piedras*, sobre las cuales, en general, se ha levantado una cruz. En La Pedregosa hay una de esas piedras a la cual, según algunos informantes, los "indios" hacían ofrendas, hace mucho tiempo.

Este culto a las piedras ha podido ser generalizado en la época prehispánica, pero se ha mantenido probablemente solo en la zona de Lagunillas, aunque tengo mis razones para pensar que se ha mantenido también en ciertos páramos, especialmente donde hay lagunas: se consiguen en sus orillas unos monumentos de piedras.

De todos modos, en la mayoría de las *comunidades aisladas* se ha conservado, por lo menos, el rito de fertilización del suelo mediante unas pequeñas piedras talladas y coloreadas con colorantes vegetales. Esas piedritas aparecen en ciertos juicios hechos a mojanes en los siglos pasados. Los españoles las llamaban "ídolos".[55]

54 Ver el capítulo "Representación del espacio".
55 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los dioses: etnografía cronológica de Los Andes*. Universidad de los Andes, Mérida, 1985.

No tenemos todavía ninguna referencia a un culto a las piedras en otra región de Venezuela, salvo en el culto todavía poco estudiado[56] de María Lionza, el cual se extiende más cada día en nuestro país. En este culto se consiguen montículos de piedras que constituyen altares cuyo nombre es "portales": por ejemplo, el Portal de Boso Gris, el Portal del Indio Caribe, están generalmente sobre piedras o una gran piedra. Otros portales son hechos de cemento o de ladrillos (el Portal del Negro Felipe) y constituyen montículos de tierra a la entrada de una cueva asociada a la presencia de un río: el Portal de la Reina María Lionza en Agua Clara del estado Portuguesa, por ejemplo.

Se pueden asociar tales montículos tal vez con los que observó Alfred Métraux en el altiplano boliviano visitado por él en 1930-1931[57]. Allí nos indica que los Chipaya tenían monumentos en forma cónica de un metro veinte a un metro setenta de altura y que estos se alzaban alrededor de las aldeas, formando siempre un conjunto de nueve montículos. Tales conos se llamaban "mallku", y los campesinos bolivianos les hacían ofrendas.

Más recientemente, Nathan Wachtel describe los ritos chipaya que se hacen a los mallku, de los cuales nos dice que se trata de dioses chtonianos cuyo espíritu reside en unos conos fabricados en adobe y que se llaman "pokara". Las dimensiones de estos varían y se edifican siempre sobre unos tumuli, donde se consiguen unas ofrendas hechas al mallku: coca, alcohol, pasterios (panes de azúcar con forma de animal: ovejo, cochino o llama), y antaño se conseguían ahí unos "samiri" (piedras sagradas de forma indeterminada).[58]

---

56 Jacqueline Clarac. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela.* Universidad de Los Andes. Mérida,1992.

57 Alfred Métraux. *Religions et magies. Índices d' Amérique da Sud.* Gallimard, París: 1967. p. 245.

58 Nathan Wachtel. *Compte-rendu de mission en Bolivie*. Instituto Francés de Estudios Peruanos, París: 1973.pp. 39-40.

Según Wachtel habría una cuatripartición en la distribución espacial y social de los mallku, la cual correspondería exactamente a la cuatripartición social del sistema dualista de los chipaya[59]. En cuanto a los pokara, esos conos donde residen los mallku, representan en forma reducida las altas cimas pues no hay cerros en la tierra de los Chipaya, como hace observar Wachtel, aunque se sabe que estos habitaban antiguamente zonas montañosas.

Este sería también el caso de Agua Clara, estado Portuguesa, en Venezuela, ya que el culto de María Lionza que ahí se celebra en zona llanera es originario de las montañas de Yaracuy. También se hacen ofrendas y sacrificios a las piedras en este último culto.

Los mallku bolivianos, que son espíritus de los cerros, serían entonces, según Wachtel, dioses chtonianos. En los Andes de Venezuela, por lo contrario, siempre encontré que los cerros y páramos estaban en estrecha asociación con el cielo, es decir con arriba, en oposición a los valles y a las lagunas terrestres, que son de Abajo. También se consigue en el análisis de Wachtel para Bolivia una *progresión* del cielo a la tierra (mediante el ritual de las "mesas" y de las libaciones), con mediación entre ambos términos. En la cordillera de Mérida conseguí en el mito y las creencias la misma *progresión* del cielo a la tierra, pero con una *regresión* luego de la Tierra al cielo en lo que concierne a la entidad *masculina*, lo que permite conservar mejor que en el caso boliviano no solo la dualidad cielo/tierra, como una oposición de arriba/abajo, sino también la dualidad masculino/femenino con la misma oposición.

B. Creencias recogidas acerca de Arco y Arca en La Pedregosa

Arco es un espíritu malo que vive en los ríos, las lagunas, los pantanos, los charcos, donde quiera que haya agua, su hembra se llama Arca. Cuando ambos se extienden por los aires (cielo) Arco es el más brillante de los dos, y Arca siempre lo acompaña. Ella es más ancha y más pálida que él. No se la distingue si no se mira bien.

59 *Ibídem*, pp. 41 a 46.

Ellos se manifiestan a los hombres cuando estos tienen que cruzar una laguna o un río, o cuando caminan a orillas de estos. Aparecen entonces bajo una forma humana. Son "muy hermosos" y "catires", con "ojos gatos" y el pelo muy largo. A veces se ve a un recién nacido que llora, o un hermoso niño que pide ayuda, o un hombre, o una mujer, pues ya que Arco y Arca pueden tomar cualquier apariencia, aparentar cualquier edad, pues tienen todas las edades.

Son tan hermosos que uno se siente atraído enseguida por ellos, pero ¡ay! del imprudente que se les acerca, jamás nadie lo volverá a ver. Sin embargo, se vuelve a encontrar a veces su cuerpo, vaciado de sangre ya que Arco se lo ha chupado. Le gusta la sangre humana, la chupa con sus cuatro colmillos que hunde en su víctima.

Arco aparece a las mujeres, Arca a los hombres. Esto se encuentra, sin embargo, en el relato, pues en la práctica Arca aparece también a las mujeres, especialmente a las que están embarazadas, y Arco aparece igualmente a los hombres (varones). A veces uno no los puede ver, pero ahí están, y atacan sin mostrarse; pueden morder, por ejemplo, a alguien que se está bañando en el río, o a una mujer que lava a la orilla de este. Arco acostumbra en efecto a enrollarse en cuevas debajo del agua, de donde sale para procurar llevar a su víctima consigo al fondo.

Cuando alguien camina dentro de un charco o se mete sin querer en un pantano, contrae la "enfermedad de arco", que "se parece a la sarna, pero no es". También se puede contraer dicha enfermedad al dejarse mojar por la brisa de Arco, a la cual se le dice igualmente "miao de Arco". Él orina, en efecto, desde los aires, bajo la forma aparente de una llovizna, y luego su orina permanece en los charcos, donde se puede ver incluso.

Se utiliza en los Andes la palabra "brisa" para indicar la llovizna. No se teme la brisa corriente, sino la llamada "brisa de Arco". Procuré comprender cómo logra el campesino distinguir una de la otra, y al principio creí observar que se trataba de brisa de Arco siempre que lloviznaba, al mismo tiempo que seguía brillando el sol. Sin embargo, al acumular las observaciones pude comprobar que también hablaban de brisa de Arco en otras ocasiones, sin que nadie me pudiera explicar jamás cómo podían reconocer aquella

brisa tan temida. Pero nadie tampoco tenía dificultad para identificarla inmediatamente. Llegué a otra conclusión, que es la siguiente: la lluvia a veces se irisa de cierto modo, a causa de las condiciones atmosféricas propias de los Andes, y al percibir esos tenues colores en el agua que cae, llaman los campesinos "brisa de Arco" a este fenómeno. El agua irisada es de Arco, porque los colores son de Arco.

De modo que la enfermedad de arco es contraída porque uno ha sido mojado por la orina de Arco que cae bajo la apariencia de una brisa, o porque uno ha puesto los pies o las manos en un charco "donde vive Arco", o donde orinó este. También la pérdida de los fetos humanos, o la muerte de los niños pequeños, las enfermedades y muerte de las mujeres en estado se atribuyen a menudo a Arco, aunque sobre todo a Arca. Observé igualmente que la enfermedad de arco se manifiesta además bajo la apariencia de llagas incurables, las cuales se atribuyen al hecho de haber sido mordido por los colmillos de este personaje. Vi en el trabajo de campo a varias personas que tenían ese tipo de llagas.

La única forma de curarse realmente de dicha enfermedad es yendo a consultar a un buen "médico yerbatero", o a un moján. Se teme, sin embargo, a los mojanes, y por esto se prefiere ir al yerbatero. La técnica terapéutica más utilizada en La Pedregosa para la enfermedad de arco es el baño con agua de "bejuco de Arco", bejuco muy común en la zona. Lo he visto sobre todo en las zonas entre 1.500 y 2.000 metros de altitud.

Teóricamente debe el enfermo seguir toda su vida este tratamiento, como prevención contra una nueva agresión de parte de Arco, el cual acostumbra ir tras las víctimas que se le escaparon. También se recomienda beber dicha agua.

En las zonas donde no se consigue este bejuco se utilizan baños de otras matas: uvito, matagusano, guayabito agrio, mastuerzo y verbena; también se hacen baños de azufre. Además, aseguran algunos campesinos que es recomendable ir de vez en cuando a hacerse "baños de agua clara en las fuentes de las tierras calientes", especialmente en la zona de Lagunillas. He visto utilizar también aquella pomada, que se consigue en el mercado de Mérida, y que

venden unas indias en las comunidades: el llamado "ungüento de los indios", que tiene un color verde.

En Valle Grande asistí una vez a un ritual que se hizo para curar a un "enfermo de Arco": era una fiesta para San Benito, con tambores y cohetes, "a fin de alejar a Arco, pues no le gusta el ruido"; luego se fue todo el mundo a cantar un rosario a la puerta de la cueva donde se decía que vivía dicho Arco. En el páramo de La Culata y en Valle Grande refirieron también los campesinos que se podía rezar como "contra" a Arco, la "oración de la Magnífica Blanca", siendo la Magnífica Blanca, la Vía Láctea.

De modo que, para preservarse de esta enfermedad, los campesinos acostumbran protegerse bajo un techo enseguida cuando empieza a caer la brisa temida, la que es frecuente; llaman a los niños para que entren, y meten adentro la ropa que está secando fuera en las piedras, para que tampoco reciba esa orina divina y maléfica.

En cuanto a las mujeres en estado, se hacen acompañar por otra mujer cuando van a buscar agua al río, pues las podría atacar Arca. Asimismo, en las comunidades alfareras, donde este trabajo artesanal es considerado como específico de las mujeres en la verdadera tradición andina, las mujeres alfareras no pueden ir por arcilla cuando están embarazadas, ya que las podría agredir Arca, o ellas podrían contraer la "enfermedad del agua".[60]

La prevención (o "contras") es constante, es diaria en la vida del campesino andino. Cuando va a cruzar un río "corta" Arco en el agua con un machete o con un cuchillo, a fin de protegerse; o presenta la punta del cuchillo al agua mientras cruza. Jamás se baña en una laguna, pues todas ellas son sagradas; y nunca las cruza excepto en el caso de haber hecho un "contrato" con una laguna en particular, lo que logran hacer únicamente los mojanes y sus protegidos.

Todas las armas blancas, cuchillo, machete, puñal, constituyen en sí "contras" de protección contra Arco. En algunos casos,

---

60 Dato observado en el estado Mérida así como en Trujillo (zona de Carache).

especialmente durante las tempestades, se acostumbra también hacer "cruces de ceniza", a la entrada de las casas.

Las víctimas que prefiere Arco son, sin embargo, las personas "catiras" (rubias), y particularmente cuando ellas tienen además "ojos gatos", como Arco.[61]

Podríamos tal vez deducir de esto que si los catires son víctimas ya bien indicadas para Arco, los mestizos caen con más facilidad en esta categoría que los indios, y aún más aquellos cuyo físico europeo los clasifica entre los más catires de todos: ¿Constituiría así el mito una advertencia para los autóctonos para impedirles el mestizaje? Esto iría en contradicción entonces con la actitud general del campesinado, que favorece dicho mestizaje en la práctica. Los andinos han interiorizado, en efecto, el patrón europeo de la belleza y piensan "que el más catire es más hermoso" y, al contrario, "más indio, o negro, más feo". Es fácil de observar la preferencia abierta que muestran las madres hacia sus hijos catires, y las quejas de los otros hijos, quienes luego actuarán como las madres una vez que tengan también hijos.

Esta actitud no fue siempre la de todos los grupos, sin embargo: aquellos a quienes todavía apodan "los indios" en la cordillera de Mérida (siendo el ejemplo que conocí más de cerca el de los indios de Pueblo Viejo) son orgullosos de serlo, y han logrado mantenerse sin mezcla hasta el presente. Esos son más consecuentes con su mito.

Una pregunta es necesaria, sin embargo, en relación a este aspecto físico que tiene Arco, ya que él mismo es "catire, con ojos gatos", por lo menos cuando toma forma humana. ¿Sería esta apariencia anterior a la llegada de los españoles, o constituye una transformación posterior?

En el primer caso (Arco catire antes de la llegada de los europeos) esto explicaría en parte la debilidad de la resistencia de los indígenas, sin embargo, muy numerosos en los Andes a la llegada de los europeos. La mayoría de las veces prefirieron huir, o encerrarse en sus casas, donde a menudo fueron quemados vivos (por ejemplo,

61 "Ojos gatos" significa ojos claros en el lenguaje andino.

por Rodríguez Juárez y sus soldados, como consta en fray Pedro de Aguado[62]), más bien que defenderse en lucha abierta. Y aunque a veces pelearon abiertamente, se dejaron vencer demasiado rápidamente visto su número en comparación con el de los españoles. Hablo aquí de los grupos que vivían en los valles del Chama y cuyos descendientes son ahora el campesinado andino. Esos fueron los grupos que se encomendaron, ya que los que presentaron resistencia permanente fueron aniquilados, transportados a otras regiones, incluso a las Antillas, o marginados del territorio colonizado.[63]

¿Vieron los indios en esos extranjeros catires una representación de su divinidad acuática? Arco, aunque se menciona siempre en singular, es plural, lo hay en todas las lagunas, en los ríos, charcos, pozos y todos los puntos de agua en general. Esto acercaría la reacción autóctona en Venezuela frente a la invasión española, a la de los indígenas de otras regiones de América hispánica, quienes vieron en el español una encarnación de algún dios o héroe divino.[64]

Desgraciadamente no poseemos para los Andes de Venezuela ningún documento que podría apoyar esta hipótesis, la que recibe sin embargo una confirmación en la descripción de Arco que se acostumbra hacer en el estado andino de Trujillo: en esta región, en efecto, así como también en ciertas partes del estado Mérida, (cerca de Bailadores, por ejemplo[65]), Arco tiene forma de arco iris cuya extremidad es "una cabeza de caballo bebiendo agua". Sabemos el impacto que hizo sobre los indios de todo el continente la vista de los españoles montados en dicho animal, y fray Pedro de Aguado nos da al respecto un detalle interesante para los Andes de Venezuela: Rodríguez Juárez, el primer conquistador de la región

62 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial..., op. cit.*, p. 386.

63 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op. cit.*

64 Nathan Wachtel. *La Vision des Vaincus,* Ediciones Gallimard. París, 1971.

65 En los llanos de Barinas y Apure, y en el estado Falcón, el arcoiris tiene la misma forma, según me pude enterar a través de las exploraciones que hice en esas regiones.

de Mérida, hacía quemar por sus soldados los caballos muertos durante las batallas, o que habían sido gravemente heridos, a fin de mantener así el miedo ya sentido por los indígenas a la vista de dicho animal, y para que, al no conseguir nada de sus cuerpos, siguieran pensando que se trataba de seres sobrenaturales.[66]

Aunque los autóctonos debieron aprender muy rápidamente que los españoles eran seres humanos, y sus caballos animales corrientes, es posible que, mientras adquirieran tal conocimiento, se hubiera forjado una transformación del mito en relación a la llegada de los europeos y a la impresión que causaron ellos en los indígenas. Dieron así a su personaje mítico forma de caballo gigante. Tal vez reflejaba también el mito un deseo de venganza contra el intruso, haciendo de él una presa más fácil para Arco, por ser catire. ¿La divinidad asumiría en este caso, en una especie de inconsciente étnico, y quizás en el consciente de los mojanes al principio de la Conquista, el papel de vengador que el grupo indígena no asumió por su cuenta?

En cuanto a los “ojos gatos” de Arco, podemos asimilarlos al Ojo de la laguna de Urao, ojo que se encuentra en Capellanía, y que se divide en dos: un ojo azul y un ojo claro (versión 3 del mito), teniendo el color “claro” el sentido de “transparente”, mientras que el color “azul” significa “no transparente”. Es normal que Arco y Arca, personajes acuáticos identificados con lagunas y puntos de agua en general, tengan los ojos del mismo color que “el ojo” de la laguna de Urao, habiendo sido inspirado este color en el mito probablemente por los colores que toma el agua (especialmente cuando refleja el cielo) así como por la transparencia de esta.

Existen, sin embargo, algunas lagunas (muy escasas) que son concebidas como “negras”; tal es el caso de la laguna Negra del páramo de Mucubají, por ejemplo, entre Mucuchíes y Santo Domingo, que tiene la fama de ser muy maléfica, como la mayoría de las lagunas de los páramos.

---

66 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial…, op. cit.*

Divinidades de los aires

En La Pedregosa así como en todas las demás comunidades merideñas se cree igualmente en ciertas entidades que pueblan el aire y cuyo nombre es “los aires”. Dichas entidades son generalmente hostiles hacia el hombre y se le manifiestan bajo la forma de vientos, de tempestades, de relámpagos, de candela; penetran individualmente en el cuerpo humano donde son la causa directa de una enfermedad llamada “mal aire” o “mal viento”. El mal aire, es a su vez, la causa indirecta de otra enfermedad llamada “pasmo”.

El mal aire penetra en el cuerpo humano cuando entra este en contacto repentino con el aire frío en un momento en que la persona está indispuesta, por ejemplo si siente calor. Los síntomas de esta enfermedad se pueden resumir en un dolor fijo en alguna parte del cuerpo. Hasta puede haber parálisis de esta parte. También el estrabismo se atribuye a la entrada de un mal aire en un ojo o en ambos; los aires tienen en efecto la capacidad de alojarse en el cuerpo humano. Para sacarlos hay que buscar a un “aguatero”, o sea, un médico de agua, quien también es llamado “moján”. Solo el moján conoce el lenguaje de los aires, así como conoce también el del agua; puede entonces obligarlos a dejar el cuerpo de un paciente.

Uno también puede aliviar el dolor (pero solo aliviarlo) mediante unos guarapos de anís estrellado, o de otras matas tales como el eneldo, el toronjil o la mejorana; se recomienda además baños de romero o de “matas del páramo” entre las cuales se encuentra particularmente el frailejón. He visto también que se quema en el cuarto del enfermo en esas ocasiones ramas de altamisa, artemisa, de ruda, de mostaza y de frailejón, a fin de llenar la pieza con el humo. Más raramente se aplica también ventosas al paciente.

El único modo de prevenir esta enfermedad del mal aire es evitando exponer el cuerpo a cambios repentinos de temperatura (muy frecuentes en los Andes). “No se debe salir al aire cuando el cuerpo está caliente” dicen los campesinos, aunque agregan también: “pero los aires son muy vivos”, así que es difícil prever su entrada.

El “pasmo”, esa otra enfermedad causada indirectamente por malos aires, se distingue de la primera porque el paciente presenta,

además de un dolor fijo en una parte del cuerpo, escalofríos, urticaria y a veces supuración. Esta última enfermedad les da particularmente a las mujeres “en dieta”, es decir, que se encuentran en el período inmediatamente posterior al alumbramiento. Solo un verdadero moján puede curar a este tipo de pacientes; utiliza técnicas similares a las utilizadas para el mal aire, siendo unas de ellas especialmente el “soplado”, el “maraqueo” y el chupar un punto de la parte enferma.

Se puede aliviar el dolor, además, con aguardiente caliente, guarapo de canela, guarapos de ruda o de mostaza, pero mezclándolos con miche caliente (o sea, con aguardiente), tratándose este último remedio de “aguardiente”, que tiene la doble capacidad de curar, por ser agua, y por ser *caliente*. Ya vimos en un capítulo anterior la importancia de esas cualidades en el mito y las creencias, especialmente en lo que concierne el agua de las lagunas sagradas.

Vi también utilizar, a fin de aliviar el pasmo, unos guarapos de “ruedas de hinojo” y de perejil, jugo de guaco y, en general, se recomienda beber siempre caliente, y hacerse baños de “matas calientes”: ruda, artemisa, mostaza, frailejón, como en el caso del mal aire. Finalmente, se aplica chimó en la parte enferma, ya que el chimó también se considera “caliente”. Al respecto del chimó utilizado como remedio, se debe recordar que lo fabrican en Los Andes. por lo menos en la cordillera de Mérida, con tabaco y *urao*, el cual se saca como se sabe de la laguna de Urao, la laguna más sagrada de la cordillera.

Ya que los aires son concebidos como “fríos” se considera, en efecto, que el calor los debilita. Sin embargo, la mera aplicación del calor, sea a través de bebidas, sea a través de baños, de compresas y de humo, no constituye en sí una terapéutica completa. La terapéutica definitiva se encuentra solo en el secreto del ritual de curación del moján.

El mal aire y el pasmo son, por consiguiente, unas enfermedades típicas de la concepción andina, y directamente relacionadas con las creencias de los campesinos. Se conciben una vez más a través del dualismo, el cual se expresa esta vez en la oposición de lo frío y de lo caliente. Aquí, sin embargo, no es el calor que es maléfico,

como en el caso del agua de la laguna, y el frío benéfico, sino que es el encuentro de ambos en un mismo sitio (aquí el cuerpo humano) que se considera como negativo. En este encuentro gana aparentemente el frío, ya que hay que combatirlo luego con remedios calientes. En el caso de la laguna teníamos entonces:

Frío (+) –––––––––––––––––––––––––– Caliente (-)

lo que se transforma en las enfermedades causadas por los aires, en:

Caliente (+) –––––––––––––––––––––––––– Frío (-)

En las comunidades alejadas de las lagunas se teme, sin embargo, al moján: tiene demasiados secretos, es el único en conocer el lenguaje de las aguas y de los aires, es peligroso: le puede curar a uno del mal aire, pero también le puede lanzar a uno un daño, el cual constituye la peor de todas las enfermedades: el "moján", o "mojanazo". Se prefiere a menudo ver entonces al médico yerbatero, aunque este tenga menos conocimientos.

El "moján" es, por consiguiente, también una enfermedad, mandada por una laguna sagrada o por un moján, como castigo a una falta cometida voluntaria o involuntariamente por una persona. Este castigo alcanza, sin embargo, solo a los adultos. Sus síntomas aparentes son: una llaga incurable, una erupción, un abultamiento en alguna parte del cuerpo (en general en el pecho o en el vientre). El verdadero síntoma no es aparente: se trata de un "bicho" escondido en la parte enferma, el cual es el mensajero o portador del "daño": tiene este "bicho" casi siempre forma de rana, de sapo, de "lagartija" (lagarto) o de un gusano peludo. El enfermo no tiene ningún chance de curar, salvo si el moján lanzador del daño acepta emprender su curación (si se arrepiente el enfermo y compensa la falta por él cometida). Se puede buscar también a otro moján, con tal de que tenga tanto prestigio como el primero.

Es secreto este ritual de curación, pues el moján acostumbra a encerrarse con el enfermo para realizarlo. Se conocen algunos detalles del mismo, sin embargo, siempre se hace de noche; el moján

espanta a los malos espíritus con su maraca, y se le oye dar "bramidos" como hace la laguna. Luego coloca una ponchera de agua al lado del enfermo (si hay una laguna cerca se utiliza preferentemente el agua de ella) y reza en una lengua desconocida, que solo conocen los mojanes, las lagunas y los aires. Practica luego la succión de la parte enferma, chupándola, o soplándola, saca al animal inmundo, que tira a la ponchera previamente dispuesta. No se sabe lo que hace luego el moján con "el bicho". Se lo lleva con el agua.

Cuando el moján que cura no es tan prestigioso como el que mandó el daño, "el bicho" vuelve a crecer en el enfermo, que muere. Para aliviar la enfermedad del moján se le hace al paciente, de noche siempre, unos baños de rosas. No existe ninguna prevención contra dicha enfermedad, pero se recomienda "comer chimó" a menudo, respetar a las lagunas y otros puntos de agua, respetar a los mojanes, hacer las ofrendas y sacrificios debidos, en el momento debido, y no provocar nunca la ira de lagunas, páramos y mojanes.

CAPÍTULO 3

LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO EN LA PEDREGOSA

El campesino merideño no utiliza la palabra "cielo", excepto para indicar el Paraíso católico. Cuando se trata del espacio encima de él dice: "los aires", término que designa, al mismo tiempo, dicho espacio y las entidades que ahí viven. Podemos diferenciar esas entidades como sigue:

"Los aires" propiamente dichos, que tienen un número infinito y no se distinguen entre sí; además siempre son invisibles, al contrario del agua. Son a menudo hostiles con el hombre: hablamos de aquellos que, por ejemplo, tienen la capacidad de penetrar en el cuerpo humano y de provocar allí enfermedades.

A diferencia del agua, no tienen sexo, y sus manifestaciones son aparentemente siempre negativas: entre los aires encontramos los "Vientos", que provocan a veces tempestades así como grandes lluvias de inundación, la "Candela", o sea, el fuego de incendios, que tanto se teme en el período seco, particularmente en el mes de febrero.

Los aires son entidades menos importantes que Arco y Arca, por lo menos en sus relaciones con los hombres. Son entidades de jerarquía inferior a las acuáticas, por lo menos *en la tierra*. Pero la palabra "aire" también designa el nivel más elevado del espacio, es decir, el cielo.

En La Pedregosa, la comunidad concibe encontrarse en un territorio que está en "el medio", entre un nivel superior y un nivel inferior. El nivel superior lo constituye el páramo de los Conejos, que domina el valle hacia el norte, y que, según los campesinos de abajo,

posee dos "lagunas morochas y muy bravas", las cuales siempre amenazan con bajar a La Pedregosa[67]. Esas lagunas son entidades femeninas, de origen divino, aunque este origen no está muy claro entre los habitantes de La Pedregosa, lo mismo que en la mayoría de las comunidades donde ha habido mayor transculturación y donde se ha realizado mayormente el mestizaje. Este origen recibe su explicación, sin embargo, a través de las versiones míticas que hemos encontrado en Pueblo Viejo de Lagunillas y en los páramos.

Esas lagunas "morochas"[68] no aparecen en ningún mapa. Pero el estudio de relieve, de la topografía y de la red hidrográfica no está terminado para los Andes; sin embargo, unas exploraciones hechas por estudiantes de mi equipo de investigación[69] me han mostrado que de hecho hay centenares de lagunas en dicho páramo, el cual no ha sido explorado todavía en forma oficial. Los campesinos se aventuran ahí a veces, principalmente para buscar una mata con virtudes mágicas, la cual se aprecia mucho en toda la cordillera y se vende a veces en forma de ramilleticos en las calles de Mérida: el "díctamo real". Su virtud consistiría en dar más vitalidad a los hombres y en renovar la capacidad sexual cuando esta se ve debilitada por la vejez o la enfermedad.

El nivel inferior de La Pedregosa lo constituye otra laguna, probablemente de origen mítico, que se extendería, según los campesinos, debajo de la comunidad[70]. Esta corre, por consiguiente, un peligro constante: el de ser inundada por las aguas del nivel superior, o el de desaparecer en las aguas del nivel inferior, en la laguna cuya "boca" se encuentra en el terreno de una de las familias más importantes de la mitad de arriba. Esta boca tiene la forma de un pequeño pozo.

67 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina en..., op. cit.*, p. 121.
68 El término "morocho" significa aquí, lo mismo que en toda Venezuela, "gemelo".
69 Se trata de los estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes.
70 Jacqueline Clarac. *La cultura campesina en..., op. cit.*

El temor real que sienten los habitantes de La Pedregosa con respecto a dicho pozo, ¿tendría tal vez su origen en la versión n° 4 del mito? En esta se dice que "un puntico de agua" que había sido excavado por unos indios hace mucho tiempo, se transformó en una enorme laguna que inundó todo el valle de Lagunillas. ¿O en la versión nº 5, donde el pocito formado por la pareja de viejitos se transformó también en una laguna gigante, que inundó el mismo valle, haciendo perecer a los hombres? En cuanto a la boca de la laguna subterránea, sustituye en La Pedregosa el "ojo" de la laguna de Urao, en Lagunillas.

Siendo el Valle de La Pedregosa dividido en dos mitades nombradas arriba y abajo, pertenece además al nivel del medio en el espacio, el sitio donde se mantiene *el equilibrio precario* entre arriba y abajo, es decir, entre el agua del páramo (¿agua celestial?) y el agua subterránea, así como la pelota, en la concepción anatómica, situada en el medio del cuerpo humano, constituye *el órgano del equilibrio precario,* pues está siempre dispuesto a romperse, entre *arriba y abajo.*

Solo que, en *la concepción cósmica,* arriba y abajo se desplazan para desequilibrar el medio, mientras que en la *concepción anatómica* es el medio que se desplaza hacia arriba (la pelota del adulto) o hacia abajo (el cuajo del niño), *para producir el desequilibrio.*

Encontramos entonces la transformación siguiente:

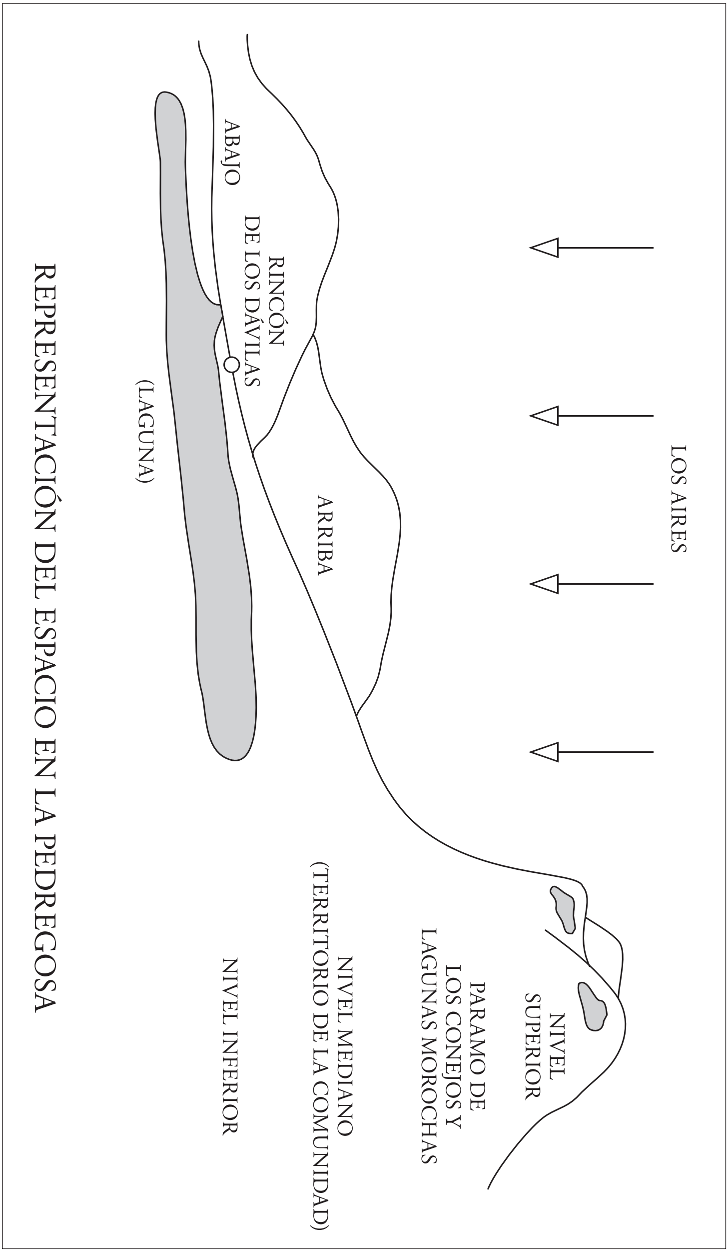
Concepción cósmica	***Concepción anatómica***
ARRIBA	ARRIBA
↓	↑
MEDIO	MEDIO
↑	↓
ABAJO	ABAJO

Tenemos entonces que el agua representa, bajo todas sus formas, un peligro constante, ya que no solo las lagunas son peligrosas, sino también el río, que significa una amenaza de inundación cada diez o doce años. Constituyen también un peligro los puntos de agua pues todos son habitáculos de Arco, o de Arquitos.

Dicho peligro se exorciza cada año mediante rituales. Uno de esos rituales es, en La Pedregosa, el que se consagra a San Rafael. En otras comunidades se trata de otros santos. Se le "debe" esto a San Rafael, pues cerró un pacto, hace muchísimos años, entre él y la comunidad "en el tiempo de los nonos".

En cuanto a los aires, también constituyen un espacio peligroso para el hombre, de donde él está excluido por naturaleza. Es por esta razón que los campesinos recibieron con estupor, gracias a la radio, la noticia del viaje a la Luna de los astronautas. Hubo al respecto dos tipos de reacción en las comunidades andinas: en una se consideró dicha noticia como un mero chiste y no se le dio importancia (por ejemplo, en La Culata y en los caseríos de Valle Grande); en otras *se integró esta noticia dentro de la propia concepción cósmica del grupo*, y se le dio un sentido en relación a la experiencia vital del campesino: todavía se cuenta a veces en La Pedregosa con terror que la noche que llegaron los astronautas a la Luna hubo una tempestad violenta, y cayó sobre la comunidad aterrorizada una "lluvia de piedras". Tuvieron que protegerse los campesinos frente a esa catástrofe de orden cósmico mediante "machetes en cruz" y "cruces de ceniza" que colocaron a la puerta de las casas.

Esta comunidad está, por consiguiente, bien integrada a un espacio cósmico.


LOS AIRES
NIVEL SUPERIOR
PARAMO DE LOS CONEJOS Y LAGUNAS MOROCHAS
NIVEL MEDIANO (TERRITORIO DE LA COMUNIDAD)
NIVEL INFERIOR
ARRIBA
RINCÓN DE LOS DÁVILAS
ABAJO
(LAGUNA)
REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO EN LA PEDREGOSA

CAPÍTULO 4

VARIACIONES ANDINAS EN LAS FORMAS DE ARCO Y DE ARCA

A. Forma humana: En este caso generalmente son "muy hermosos, catires y con ojos gatos". Solo varía su edad, ya que pueden tomar la apariencia de un niño recién nacido, de un adulto, de un anciano. Bajo la forma humana nunca se presentan juntos: se ve a Arco o a Arca.

B. Arcoíris:

a) Se percibe a "dos arcoíris" en el cielo, uno delgado y brillante, con hermosos colores: es el macho, es Arco. El otro es ancho y pálido: la hembra, Arca.

Se debe observar aquí que jamás se utiliza la palabra "arcoíris" en los Andes: se olvidaron los andinos del término "iris" y solo conservaron "arco".

b) "Un arco con cabeza de caballo, que bebe en el río".

Esta forma del arcoíris tiene por consiguiente dos variantes: la primera es más común en el estado Mérida, la segunda en el estado Trujillo aunque se consigue también en Mérida.

C. "Culebra gigante", que aparece en las aguas de la laguna (de la laguna de Urao muy particularmente, pero también en toda laguna sagrada). Raramente sale la Culebra a tierra; en este caso, es para atacar a las mujeres en estado y "matar al niño en la barriga".

En los sitios donde no hay laguna, como en La Pedregosa, la culebra sale del río.[71]

D. "Trucha de todos los colores": bajo esta forma "sale el Arco" solo en los páramos. La encontré, particularmente en La Culata.

E. "Una luz redonda alrededor de la luna". Esa luz forma "una pelota de luz" que puede bajar de la Luna a la Tierra, y perseguir a la gente. "Ese es el más bravo de los Arcos", dicen los campesinos, y lo llaman en ciertas zonas "Arco Manare", o "Manaure".

Esta "pelota de luz" se asocia también con el "faro" o rabipelado, que como se sabe sale de noche y cuyos ojos brillan en la oscuridad, formando una "bola de fuego".

Encontramos en esas variaciones de formas de Arco unas imposiciones debidas al ambiente atmosférico, ecológico, cultural, pues los mitos no tienen la libertad total de desarrollarse a partir de sí mismos. Vemos por ejemplo al arcoíris que toma la forma de caballo y es fácil de suponer, ya que el caballo no es originario (por lo menos en su forma actual) de América, que esta forma se haya impuesto a partir de la llegada de los españoles y de la impresión tremenda que causó a los indígenas de todo el continente la vista de esos hombres a caballo.

¿Son dichas formas las únicas que toma Arco en la cordillera? ¿Tuvo la conquista española como única consecuencia en el mito la forma de caballo que toma Arco, particularmente en Trujillo? La religión católica, que muy visiblemente no logró destruir las creencias andinas autóctonas, ¿no habría representado también una presión

71 Una campesina de La Pedregosa, vecina mía, llegó una noche muy agitada a mi casa porque una culebra gigante se había enroscado alrededor del techo de su casa a fin de agredirla a ella (estaba esa mujer en estado). Como su marido no había regresado esa noche, pues trabajaba en Mérida como policía, no quiso regresar allá.

sobre el mito andino, sobre las creencias y rituales, capaz de modificarlos?

Examinaremos las formas de tales modificaciones en un próximo capítulo.

CAPÍTULO 5

COMPARACIÓN DE LAS VERSIONES Y CREENCIAS CON RESPECTO A ARCO

La importancia del agua en el mito andino y en la vida cotidiana del campesino de la cordillera hará entonces que el hombre procure conciliarse los favores de este elemento por él divinizado.

Si obtiene los favores del agua, conseguirá buenas cosechas, muchos animales domésticos, tendrá muchos hijos, y asegurará la salud de él y su familia.

Si provoca la hostilidad del agua enfermará, sus animales morirán, morirán sus hijos, tendrá malas cosechas, la sequía secará sus tierras o, por lo contrario, estas serán inundadas.

Sabemos la importancia de la agricultura en la vida del andino (por lo menos hasta muy recientemente, ya que la situación actual del país tiende a transformarlo en hombre urbano), y esto muy anteriormente a la llegada de los españoles si creemos a los arqueólogos. Se entiende por consiguiente que el agua haya tomado características muy especiales en esta región donde se consigue o bien demasiada agua, como es el caso por ejemplo de La Pedregosa, donde se debe proteger el suelo contra el agua: en ciertas épocas amenaza la erosión, por las características del terreno (valle en pendiente, como es a menudo el caso), donde se corre de vez en cuando el peligro de la inundación. O encontramos la sequía, como es el caso de Lagunillas, donde los cultivos no podrían sobrevivir si no fuera por las numerosas acequias hechas por el hombre, y la distribución racional del agua entre las diferentes comunidades.

El agua constituye, por consiguiente, repartida con justicia por los hombres y por los dioses, una de las condiciones de la reproducción de la vida humana y de los bienes materiales.

Las creencias al respecto han presentado, en toda la cordillera (incluyendo al estado Trujillo, por lo menos en la zona de Carache donde trabajamos también, en los caseríos de Mesa Arriba, Mesa Abajo y Betijoque) *dos variantes principales*:

A. La versión encontrada en Pueblo Viejo de Lagunillas, que es la versión integral, dualista, con mito de origen, y que se repite tal cual en muchos de los caseríos de la zona de Lagunillas, Pueblo Nuevo, San Juan, entre otros.

B. La versión de La Pedregosa, representativa de la mayoría de las comunidades merideñas y trujillanas, que es una versión incompleta, menos dualista, y sin mito de origen.

Estas dos versiones no están en oposición, al contrario: la segunda está contenida en la primera, pero ha perdido algunos elementos muy importantes de la primera. ¿Qué se hizo, por ejemplo, en La Pedregosa, la parte positiva de la divinidad, la que protege al hombre y es vital para él ya que contribuye fuertemente a la reproducción de sus bienes y de sus hijos? ¿Cómo pudo desaparecer esta parte y, sobre todo, por qué razón ha logrado sobrevivir únicamente la parte negativa del mito? ¿Será porque hay generalmente demasiada agua en La Pedregosa? Esta no puede ser la razón, pues también encontramos ahí dos meses de sequía por lo menos al año; además hay otras comunidades que sufren constantemente de la sequía, como sucede en El Molino (caserío cerca de la laguna de Urao) y donde sin embargo el mito se recogió en la misma versión de La Pedregosa.

Si solo ha sobrevivido en esta versión {Arco -}¿Cómo se protegen las comunidades contra él? ¿Fue total la ruptura, y pudo desaparecer {Arco +} sin dejar rastro? Pero no entendemos entonces por qué no sucedió lo mismo con {Arco -}.

Como no encontré otra creencia mítica tradicional en La Pedregosa y en aquellos otros caseríos que presentan la misma

versión, y solo se practican ahí *rituales de origen católico,* me pregunté *si estos habrían podido asumir la función protectora y reproductora que antes tenía Arco,* de modo que exploré esta hipótesis. Regresaré pronto a ella.

Además, había que responder otra pregunta: en el caso de que la función positiva de Arco hubiera pasado realmente a ciertas divinidades o santos católicos, ¿por qué su función negativa no tuvo la misma evolución? Hubiera podido pasar, por ejemplo, al diablo católico, creencia que también trajeron consigo los españoles. Sin contar con que ellos siempre calificaron de demoníacos los cultos indígenas y persiguieron sin cesar a los mojanes por la misma razón (se los acusaba de tener pactos con el diablo). Pienso que no hubo posibilidad alguna de que el diablo sustituyera a Arco pues este último está realmente demasiado identificado con *el agua* para que pudiera haber algún parecido entre él y el diablo, siendo este demasiado identificado en la creencia española con *el fuego.*[72]

Antes de ocuparnos sin embargo de las transformaciones sufridas por el mito de Arco a causa de la imposición de la religión católica española, pasaremos a analizar dos cuentos sobre el origen de las enfermedades, donde volveremos a encontrar la importancia del agua.

72 En otras regiones de Venezuela, sin embargo, es probable que el diablo haya adquirido las características acuáticas de Arco, especialmente en los Llanos. Tal vez sea una representación de ese "diablo de agua" el conocido poema de Alberto Arvelo Torrealba, *Florentino y el Diablo.*

COMPARACIÓN DE CREENCIAS ACERCA
DE ARCO Y ARCA
SEGÚN LAS COMUNIDADES

Arco / Arca	*La Pedregosa*	*La Culata*	*Santo Domingo*	*Valle Grande*	*El Molino*	*Pueblo Viejo*	*Aricagua*	*Acequia*	*Carache*
Arco / Arca (±)						+	+	+	
Enfasis sobre Arco (+)									
Enfasis sobre Arco (-)	+	+	+	+	+				+
Enfasis sobre La Laguna (±)						+	+	+	
Enfasis sobre La Laguna (+)									
Enfasis sobre La Laguna (-)	+	+	+	+	+				
Culto a las Piedras (±)						+	+	+	

(El signo (+) y (-) al lado de Arco, de la Laguna o de las Piedras significa "benévolo" y "malévolo". El signo + utilizado en las columnas que representa a las comunidades significa que una de las variables está presente).

CAPÍTULO 6

CUENTOS SOBRE EL ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES

Encontramos dos versiones acerca del origen de las enfermedades, ambas fueron recogidas en Pueblo Viejo de Lagunillas. Las transcribo a continuación:

Versión A:

Una india estaba cortando una vez la paja de la laguna[73] y se robaba las gallinetas, que son de Ella. Entonces se la llevó la laguna hasta el fondo y le reclamó lo que había hecho. Cuando vino la hora de comer se le dio de comer sin sal y luego se le dijo que se podía ir. Ella no supo cómo estaba de nuevo en la orilla. Pero cuando regresó a su casa se enfermó, se enfermó hasta que murió. El día que la enterraron había un sol muy caliente, que todo lo quemaba. Era en mayo. La mujer hedía. Ella hedía tanto que todos los que se le acercaban se enfermaban también. Entonces empezó a llover, justo cuando la echaban al hueco; y cuando cerraron este se oyó un trueno. Era la laguna que se había llevado nuevamente a la mujer, por atrevida.

73 Se trata de los juncos que crecen a orillas de la laguna y en esta, y con los cuales se hacen en la zona esterillas, escobas y el techo de las casas. También se llama dicha paja "macoya". Dicen los campesinos *que cuando hay mucha macoya se esconde el agua y entonces se oye llorar a la culebra.*

Versión B:

Un indio tenía una tierra y dijo a su mujer que la iba a vender. Cuando ya no tuvo plata le dijo que iría a robar tierras y a buscar fortuna. Caminó y caminó, muchos días, y entonces le apareció un hombrecito arriba de la montaña y le dijo: —Amigo, ¿me podría ayudar con esto para comer? (?) y le dijo que adonde iba. El indio contestó: —Voy a robar tierras. Llegaron después a otro cerro y le dijo el hombrecito: —Quédese aquí a dormir, vuelvo dentro de tres días. La primera noche vio a una india con una múcura que empezó a llenar de agua pero el agua siempre salía pues estaba rota la múcura. El hombre le dijo: —No la puede llenar porque está rota su múcura. Se puso muy brava la india y se fue. La segunda noche vio a un hombre que cortaba leña. Cortó mucha leña y después no podía llevarla. Le dijo: —Usted no la puede llevar porque pesa demasiado. El hombre se puso bravo, botó la leña y se fue. La tercera noche vio a dos hombres que llevaban una viga. Uno halaba de su lado, el otro por el otro lado. Les dijo: —Jamás podrán con ella si siguen así. Se pusieron bravos los hombres, soltaron la viga y se fueron. Al día siguiente volvió el hombrecito y le preguntó qué había pasado. Dijo: —Vinieron tres personas, les hablé y se pusieron bravas y se fueron. Le dijo el hombrecito: —Como les habló nunca conseguirá los secretos de la Naturaleza'.

Se pusieron a caminar y vieron una casa muy vieja y encantada. En ella había en un rincón una vieja que hedía. El hombrecito le dijo: —Tiene que llevar a esta vieja. El contestó: —No, yo no, pues ella hiede. Pero se decidió y se la llevó. Llegaron entonces a una ciudad, donde todo el mundo cayó enfermo por lo que hedía la vieja. Pusieron a esta en un horno para cocinarla, luego el hombrecito le dijo al indio: —Tiene que pegarle con un martillo; luego cierre los ojos y agarre las chispas con la mano. Cuando abrió los ojos vio que ella era una reina, y que el otro era un moján, que le dijo que esa era su compañera. Entonces un gran maestro quiso hacer lo mismo con su mujer, pero no pasó nada. Trató dos veces de hacerlo: nada, ella quedaba siempre igual.

> El indio llegó con su mujer a un cerro, y el hombrecito le dijo: —Mire, mire, pues encontrará algo detrás de aquella piedra. Cuando llegaron a ese sitio vieron a mucha gente, había música, campanas y barcos. Hicieron una gran fiesta para él porque él era el amo de esta ciudad, y porque había quitado el encanto en el cual estaba la vieja, que ahora era una reina.

Esta última versión, no solo quiere referirse al origen de las enfermedades, aunque de modo mucho más vago que en la primera, sino que trae ciertos elementos además que será interesante analizar.

En la *Versión A* encontramos las siguientes ideas:

1 . La idea del sacrilegio: la india corta la "paja y roba las gallinetas que pertenecen a la laguna, es decir, que son sagradas.

2. La laguna la castiga: debe comer sin sal, se enferma, muere y hiede.

3. Su hedor enferma a los hombres. Se refuerza el hedor con el sol del mes de mayo, que todo lo quema.

4. La laguna termina por vengarse llevándose definitivamente a la mujer culpable, mediante la lluvia y el trueno.

La lección de este cuento para los campesinos es que no se deben tocar siquiera las matas y los animales que pertenecen a la laguna, so pena de ser castigado: uno enferma, muere, o se va para siempre al fondo del lago "para servir a doña Simona".

El sol de mayo, que provoca el hedor de la muerta y desencadena así las enfermedades de los demás hombres no está sin recordarnos que en todo el territorio venezolano se da una enfermedad en el mes de mayo que se denomina el "**mayo**", y que está relacionada tal vez con este cuento u otros parecidos, acerca del origen de las enfermedades.

Versión B. Nos encontramos primero tres veces seguidas, y bajo tres formas distintas, el mismo tema que se podría resumir del modo siguiente:

a) La lógica de la Naturaleza no es la del hombre, de modo que este no se debe meter en los asuntos de la Naturaleza, ni procurar descubrir su secreto, a menos que sea capaz de guardar silencio.

b) Hay oposición entre la Naturaleza, a quien le gusta el silencio, y el hombre, que es un ser social a quien le gusta el ruido. Esto es expresado no solo a través de los tres encuentros hechos por el indio en la montaña, sino que es reforzado también con otros elementos al final del cuento: la ciudad que está de fiesta, llena de ruido, de música, de campanas, y de la cual se vuelve el indio "el amo". La vieja que hiede, el hombre que la mete al horno, después de lo cual se transforma la vieja hedionda en una hermosa reina con la cual se casa el hombre, con la ayuda del gran moján.

¿Quisiera este cuento hacer alusión a la dominación de la Naturaleza por el hombre? No descubre sus secretos, pero la domina. La Naturaleza sería representada al final del cuento por la vieja que hiede y que vive en una "casa encantada" (así como la vieja doña Simona vive en el fondo de la laguna, que es una laguna encantada). El indio se casa con ella "después de cocerla en el horno". ¿Representaría este cocimiento en el horno un paso de la naturaleza a la cultura? Es el horno que transforma en efecto la arcilla cruda en utensilio de uso práctico (social).[74]

En cuanto al gran Maestro de los Mojanes, parece ser el intermediario entre la Naturaleza y el hombre (así como lo es en todos los rituales actuales), el que sabe los secretos de dicha Naturaleza, así como los mojanes actuales son los únicos en conocer "el lenguaje" de las lagunas, de los aires y de los páramos, y por consiguiente los únicos en poder hacerles los sacrificios en nombre de la comunidad.

La "presentación al horno" existe en varios mitos de América del Sur, y Claude Lévi-Strauss hizo de ella un brillante análisis en

74 Claude Lévi-Strauss. *Lo crudo y lo cocido*, Editorial Plon, París: 1964. p. 254. Comenta en esta obra que "el arcoíris es, entre los Gorotiré, el gran horno de la tierra, donde la mujer de Beptororoti, amo del trueno, hace cocer sus galletas de mandioca".

Lo crudo y lo cocido[75]. Se trataría, según él, "de un gesto simbólico destinado a mediatizar *un personaje que ha quedado prisionero de la naturaleza y de lo crudo, y cuyo destino es el de podrirse*". Hemos visto que, en la versión A, la mujer alcanza este estado, ya que hiede tanto que todo el mundo se enferma. Asimismo, en la versión B, se especifica que la vieja hiede, y la alusión a la Naturaleza es muy clara, puesto que el encuentro con la vieja no hace sino coronar los tres encuentros anteriores, los cuales fueron interpretados por el moján como encuentros con la Naturaleza misma: "Ud. no encontrará los secretos de la naturaleza", le dice al héroe, "porque les habló".

Una vez que hubo cocido a la vieja en el horno, el héroe es promovido a la vida social, en la cual se puede hablar sin provocar la ira de los demás, en la cual se puede hacer ruido sin correr peligro alguno. Pero la naturaleza misma, cruda y podrida, será transformada por el hombre, que la lleva y la cuece, *en cosa social*: la vieja hedionda se *vuelve esposa y reina*, dos papeles eminentemente sociales. El pasaje se realizó por intermedio del horno, de ahí la diferencia entre ambas versiones: en la segunda el pasaje es total, la naturaleza ha sido dominada por el hombre, y la ciudad está de fiesta. Ciudad: lugar opuesto a la naturaleza, y fiesta: evento social por excelencia. Por lo contrario, en la primera versión, y a pesar de la intervención del sol, que hace aquí el papel del horno y quema, la laguna recupera a la mujer que hiede, de modo que no se realiza el pasaje: la naturaleza y los hombres permanecen cada uno de su lado, y en oposición.

Es interesante que ambas versiones hayan sido recogidas en la misma comunidad, en Pueblo Viejo de Lagunillas: en la segunda, el hombre logra lo que no logra en la primera.

75 Claude Lévi-Strauss. *Lo crudo y lo cocido..., op. cit.*, p. 344.

CAPÍTULO 7

CRITERIOS DE BÚSQUEDA Y CLASIFICACIÓN DE LAS VERSIONES

Ya que ningún estudio sobre este tema se había realizado anteriormente en los Andes, mi investigación se hizo, al principio, de modo totalmente empírico, y el mito principal, el que concierne a la divinidad acuática llamada Arco, no fue reconocido por mí enseguida en cuanto mito. Los datos acerca de él fueron conseguidos al principio solo en referencia a la enfermedad que lleva su mismo nombre: la "enfermedad de arco", que también se llama "arco", llanamente: "Fulano de tal tiene arco", dicen los campesinos, y mencionan a menudo esta enfermedad pues es muy común entre ellos, y la temen mucho.

Poco a poco, sin embargo, comencé a comprender que me encontraba frente a un mito verdadero. Bajo forma de creencias cotidianas lo encontré primero en La Pedregosa, que fue la primera comunidad donde realicé el trabajo de campo de 1971 a 1973. Una vez en posesión de los datos acerca de Arco en La Pedregosa, me fui a otras comunidades andinas, en su búsqueda. Quería saber si existían otras versiones acerca de este personaje, y si había en otras comunidades creencias y rituales diferentes de los de La Pedregosa.

La investigación se llevó a cabo en caseríos[76] que pertenecen a tres niveles ecológicos distintos: el páramo, los valles altos y los valles bajos. Llamé "valles altos" a aquellos que se encontraban por encima de 2.000

76 Se utiliza el termino "caserío" ya que es usado en el censo oficial realizado en el año 1972, al igual que en el año 1961.

metros de altitud, y "valles bajos" a los que están por debajo de 1.500 metros. La Pedregosa quedaba así en un nivel intermedio entre ambos.

Los resultados no fueron clasificados según este único criterio ecológico: fue necesario utilizar otros.

CASERÍOS	POBLACIÓN	CASAS	MUNICIPIO	DISTRITO
La Pedregosa (x) (•)	1.125 hab.	182	La Punta	Libertador
Zumba (x)	667 hab.	105	La Punta	Libertador
Los Curos (x)	677 hab.	110	La Punta	Libertador
La Parroquia (x)	----		La Punta	Libertador
Pueblo Viejo de Lagunillas (x) (•)	205 hab.	19	Lagunillas	Sucre
El Molino de Lagunillas	665 hab.	150	Lagunillas	Sucre
Pueblo Viejo de Aricagua	205 hab.	48	Aricagua	Libertador
Mocomboco de Aricagua	136 hab.	23	Aricagua	Libertador
El Playón (•)	397 hab.	66	Milla	Libertador
Mucujún (•)	139 hab.	27	Milla	Libertador
Vallecito (•)	318 hab.	76	Milla	Libertador
Alto Viento (x) (•)	137 hab.	32	Milla	Libertador
El Pantano (•)	138 hab.	30	Milla	Libertador
La Culata (x) (•)	161 hab.	31	Mila	Libertador
El Vado de Sto. Domingo	104 hab.	22	Sto Domingo Mucuruba	Rangel
Cacute (x)	269 hab.	45	San Rafael	Rangel
La Mucuchache	104 hab.	23	Carache	Rangel
Carache: Betichope	178 hab.	31	----	Carche (Edo. Trujillo)
Mesa Arriba, Mesa Abajo	128 hab.	26		" "

(x) Con una cruz: los caseríos donde trabajé personalmente. En los demás trabajó mi equipo de investigación.
(·) Con un punto, aquellos donde hice el censo, con la ayuda de mi equipo. Los datos censados en los otros caseríos son los del censo oficial de 1972. Estos datos oficiales estaban siempre debajo de la realidad, como pude comprobar en las comunidades donde hicimos el censo; en La Pedregosa el resultado oficial fue, para 1972, 800 habitantes, cuando habíamos encontrado 1.125 a finales de 1971. No pudo tratarse de un descenso en la población, pues esta al contrario aumentó sin cesar desde entonces. Asimismo, para La Culata y el Valle Grande juntos el censo oficial arrojó un resultado de 800 habitantes (igual que en La Pedregosa), para 1972, mientras que encontramos en esas comunidades en 1973 un total de 1.390 habitantes.
El hecho de que la población sea reducida en relación al número de casas (el promedio es de 5 habitantes por casa) y a pesar de que la natalidad es muy alta, se debe a una fuerte mortalidad infantil: encontramos en La Pedregosa, en el Valle Grande de Mérida y La Culata, que cada pareja perdía de 2 a 6 hijos sobre un total de 8. La otra razón es que, a pesar de que la natalidad es grande en relación a las parejas, hay un gran número de solteros que se quedan sin hijos en toda comunidad. No se utilizan métodos anticonceptivos porque son desconocidos, aunque en los últimos años los médicos del Hospital Universitario han venido ligando trompas e instalando la "espiral" a muchas campesinas que vienen a dar a luz en el hospital.
Si aceptamos la cifra del censo oficial para las comunidades donde no lo hicimos nosotros mismos, se trabajó sobre una población de unos 5.758 habitantes en total (sin contar La Parroquia, donde se trabajó solo los días de fiestas, con una población que venía de otros pueblos así como de La Parroquia misma).

Las comunidades que fueron objeto del estudio son las que se encuentran en el cuadro anterior:[77]

77 Las comunidades donde trabajé personalmente fueron: a) La Pedregosa, donde hice trabajo de campo continuo de 1971 a 1973; conservé luego

Las comunidades de La Pedregosa y Valle Grande fueron escogidas por estar muy cerca de Mérida; La Culata, por ser el páramo inmediato al Valle Grande, y por ser de más fácil acceso que el de los Conejos, que limita con La Pedregosa hacia el norte. Se trabajó en Zumba, Los Curos y La Parroquia al descubrir que formaban un mismo espacio religioso con La Pedregosa. Se trabajó en Santo Domingo porque ya se había encontrado en La Culata por primera vez una versión del mito de origen, y como esto no había sucedido en las comunidades de los valles hasta ese momento, se pensó que la posibilidad de encontrar otra versión en otro páramo era mayor, y así fue. Las dos versiones del mito de origen (en los páramos de La Culata y de Santo Domingo) fueron para mí un indicador de que se debía seguir la investigación en la zona de Lagunillas, ya que ambas versiones terminaban nombrando la laguna de Urao, que se encuentra en Lagunillas. Allí se hizo una primera exploración de la zona, y se descubrió que los campesinos hablaban a menudo de los indios de Pueblo Viejo, razón por la cual decidí dirigir el trabajo hacia dicha comunidad, y luego concentrarlo en ella.

Se investigó también, aunque en forma menos intensiva, en los caseríos de **Cacute** (porque ya para entonces yo tenía unos contactos en esta comunidad), y en la zona de **Aricagua**, porque las lagunas de dicha zona habían salido en los datos recogidos en **Pueblo Viejo**. En la **Mucuchache** el estudio fue menos intensivo y se aprovechó allí un contacto que teníamos en la población.

---

esta comunidad como objeto de observación menos continuo hasta 1977. b) La Culata y Santo Domingo, 1973-1974; c) Pueblo Viejo de Lagunillas, 1975-1977 (ahí trabajó también una parte de mi equipo); en Cacute, 1976. El trabajo en las otras comunidades de Mérida y de Trujillo fue hecho por mi equipo de investigación, y gracias a la ayuda económica recibida del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad de Los Andes. Zumba, Los Curos y La Parroquia también fueron investigados personalmente por mi, considero que forman con La Pedregosa un mismo espacio religioso, por las razones que se verán en el desarrollo de los próximos capítulos.

Finalmente, el estudio se hizo también en el estado Trujillo a fin de comparar nuestros datos del estado Mérida con los de este estado. Y se escogió la zona de Carache, por la importancia cultural que ya le había dado en arqueología Erika Wagner[78]. Los caseríos de la zona de Carache fueron escogidos al azar.

El mito de Arco fue encontrado sin excepción en todas las comunidades, aunque con ciertas diferencias:

A. El *mito que relata el origen de Arco y Arca, así como de las lagunas,* se consiguió en los páramos de La Culata y de Santo Domingo, así como en Pueblo Viejo de Lagunillas, y en la zona de Aricagua. Estos caseríos tienen todos en común el hecho de estar próximos a lagunas, entre las cuales dos son nombradas por el mito de origen: la de Santo Domingo, y la de Urao, en Lagunillas.

B. Los detalles más numerosos acerca de las lagunas, los rituales y los mojanes (sacerdotes-médicos-brujos) fueron encontrados en Pueblo Viejo de Lagunillas así como en la zona de Aricagua. Todos esos caseríos se encuentran cercanos a una laguna, y tienen una población indígena no mestizada, especialmente Pueblo Viejo de Lagunillas. Dichos caseríos fueron los únicos donde se consiguió la concepción dualista de Arco y Arca y la identificación consciente de estos con las lagunas, así como el culto a las piedras.

C. En La Pedregosa, lo mismo que en muchas otras comunidades, Arco y Arca son percibidos solo como seres maléficos, y lo mismo sucede con respecto a lagunas y mojanes.

En todos estos últimos caseríos se consiguió la misma versión del mito (tipificada en la de La Pedregosa) pero no se consiguió la versión del mito de origen. Tampoco se practica ahí los rituales a las lagunas y a las piedras, y la acción del hombre en su relación con el agua tiene como fin principal el de protegerse contra el maleficio de

78 Erika Wagner. *Prehistoria de los Andes venezolanos*. Acta Científica Venezolana, N° 23, Caracas: 1972.

esta. En esos caseríos se consiguió una población mestizada en distintos grados, según los caseríos y según las familias.

Se puede concluir que ahí donde fue mayor el mestizaje también fue mayor la transformación de los mitos y creencias, así como las prácticas simbólicas en general; y que dicho cambio se realizó en relación con una mayor influencia de las creencias y rituales cristianos (católicos españoles).

		MITO DE ORIGEN		*DUALIDAD DE ARCO / ARCA*		*CULTO A LAGUNAS*		*CULTO A PIEDRAS*	
	VARIABLES	*Mestizaje*	*No Mestizaje*	*Mestiz.*	*No Mestiz.*	*Mestiz.*	*No Mestiz.*	*Mestiz.*	*No Mestiz.*
VALLES BAJOS	*Proximidad de lagunas*	-	+	-	+	-	+	-	+
	No proximidad de lagunas	-	-	-	-	-	-	-	-
VALLES ALTOS	*Proximidad de lagunas*	-	+	-	+	-	+	-	+
	No proximidad de lagunas	-	-	-	-	-	-	-	+
PÁRAMOS	*Proximidad de lagunas*	+	+	-	?	-	?	-	?
	No proximidad de lagunas	-	-	-	-	-	-	-	-

NOTA 1: El signo (+) indica la presencia de un elemento, el signo (-) su ausencia.
NOTA 2: Para el páramo no tengo información sobre el culto a las lagunas y piedras sagradas en relación con poblaciones mestizadas

Si guardamos en el mito como dos elementos de importancia la existencia del mito de origen y la dualidad en la concepción de Arco y Arca, en los rituales, en el culto a las lagunas y a las piedras, se puede construir el cuadro anterior, en el cual se indicó la presencia de cada uno de esos elementos con el signo positivo (+).

Se puede observar en este cuadro que la *proximidad de lagunas y el no mestizaje* son categorías indispensables para que estén presentes estos elementos (mito de origen y concepción dual).

Por fin debo hacer observar que *el criterio de mestizaje/no mestizaje me fue suministrado por la población misma,* en la medida en que distinguía en su seno las comunidades totalmente "indias" de las demás, y que este criterio es sobre todo de orden cultural, aunque tenga también una connotación biológica.

CAPÍTULO 8

CLASIFICACIÓN DE LAS VERSIONES

Las versiones del mito que presenté son las que fueron consideradas por mí como *versiones-tipo*, por presentar entre ellas diferencias significativas. Procedí a su clasificación del modo siguiente:

A. Para los valles cuya población es mestizada se utilizó la *versión de La Pedregosa*, comunidad donde se descubrió el mito de Arco-Arca por primera vez. Esta versión no se diferencia en efecto en nada de las versiones de otras comunidades que se encuentran en los valles, y cuya población es mestizada.

B. Para los páramos utilicé la *versión de La Culata*, donde apareció por primera vez el mito de origen, y la de *Santo Domingo* (El Vado), porque viene a completar la de La Culata. Fueron estas dos versiones que me sugirieron la necesidad de ir a trabajar en Lagunillas, por mencionar ambas la laguna de Urao como un sitio importante en relación a la pareja divina.

C. Para los valles no mestizados utilicé el mito tal como se consigue en Pueblo Viejo de Lagunillas, con sus tres versiones acerca de Arca- Arco y de las lagunas, y sus numerosos detalles.

Como me di cuenta de que finalmente el nivel ecológico no tenía importancia, pero sí la presencia de una laguna y el no mestizaje, Pueblo Viejo fue tomado por mí como modelo de este tipo de comunidades, ya que fue donde se consiguieron las creencias y rituales en forma más integral, y la identidad étnica más fuerte. En estudio menos sistemático se consiguieron creencias y rituales en todas las

comunidades cercanas a lagunas sagradas, siendo estas muy numerosas en los Andes, por lo menos en la cordillera de Mérida.[79]

	Valles en general Población mestizada	Páramos-Zonas de lagunas Población mestizada	Valles altos y bajos, zonas de lagunas, población no mestizada
Versiones tomadas como modelos	LA PEDREGOSA	LA CULATA SANTO DOMINGO Cacute	PUEBLO VIEJO DE LAGUNILLAS Pueblo Viejo
Versiones idénticas a las versiones modelos	El Molino (Lagunillas) El Playón, Mucujún, Vallecito, Alto Viento, El Pantano (Valle Grande) Carache (Edo. Trujillo)[1]	La Mucuchache	Mocomboco, Mocomboquito (Acarigua)
Resultados Generales	No hay mito de origen Versión no dualista de Arco y Arca (Arco y Arca hostiles a los hombres)	Mito de origen. Versión no dualista de Arco y Arca (Arco y Arca hostiles a los hombres).	Mito de origen. Versión dualista de Arco y Arca (Arco y Arca benéficos y maléficos), culto a las Piedras y a las lagunas.

1. Los caseríos de la zona de Carache se encuentran unos en una meseta (Mesa Arriba y Mesa Abajo) el otro en un vallecito (Betijoque). Fueron clasificadas sus versiones con la de la Pedregosa, a la cual correspondían

79 He tenido la ocasión de comprobar docenas de veces la existencia de tales creencias y rituales en los caseríos que se encuentran en la proximidad de lagunas naturales (las artificiales no son sagradas). También lo han comprobado los pequeños equipos de estudiantes entrenados por mí en el trabajo de campo.

En el cuadro precedente presentamos un resumen de las conclusiones generales en cuanto a las versiones del mito y a la clasificación que hice de ellas según las comunidades.

En este cuadro también podemos constatar que el parámetro más importante es el del mestizaje, y que el segundo en importancia es la presencia de una laguna. Este no funciona siempre, sin embargo, dos comunidades que se encuentran próximas a la laguna de Urao, El Molino y Pueblo Viejo, presentaron diferencias en el sentido de que en El Molino la versión mítica se acerca más a la de La Pedregosa. Ahora bien, en El Molino la población está en parte mestizada, y no se reconoce como "india", al contrario de lo que sucede en Pueblo Viejo.

Si aceptamos la hipótesis, muy plausible, de que las poblaciones no mestizadas (y sobre todo cuando han rechazado abiertamente el mestizaje) han podido conservar mejor que las otras las creencias y costumbres autóctonas, podemos considerar que el mito de Arco en Pueblo Viejo representa mejor la versión autóctona y prehispánica, sobre todo que coincide perfectamente y armoniosamente con los rituales que se practican en esta zona, y que han desaparecido en las zonas mestizadas.

Si agregamos a esto: a) el hecho de que la laguna de Urao en Lagunillas se menciona en versiones del mito de origen que han sido recogidas lejos de ahí, en los páramos, y b) los datos históricos, que también mencionan la importancia que tenía Lagunillas entre los indios a la llegada de los españoles[80], podemos también llegar a la conclusión de que Lagunillas constituía en la época prehispánica un centro sagrado y económico de gran importancia (económico, a causa del comercio y exportación del urao).

Esto explicaría también en parte por qué se mantuvo la cultura autóctona más fuerte en esta zona, y por qué ahí se consiguen todavía los mojanes de mayor prestigio en la cordillera, a pesar de que han pasado más de cuatro siglos, que los españoles persiguieron a

80 Jacqueline Clarac. *Etnografia cronológica..., op. cit.*

tales mojanes y procuraron adoctrinar a los indios desde el principio de la Colonia.[81]

81 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op. cit.*

CAPÍTULO 9

CORRESPONDENCIAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL MITO ANDINO DE ARCO Y CIERTOS MITOS AMAZÓNICOS ANALIZADOS POR LÉVI-STRAUSS

En el análisis de un mito bororo hecho por Claude Lévi-Strauss en *Le Cru et le Cuit*[82] nos habla el autor de la doble función que tendría en América del Sur el arcoíris: por una parte anunciaría el final de la lluvia, por otra parte sería el responsable de las enfermedades y diversos cataclismos naturales.

Saca la primera función de un mito timbira[83] y nos dice que la segunda "se atestigua desde la Guayana hasta el Chaco".

Podríamos extender también esta segunda función hasta Los Andes, ya que la encontré igualmente en esta región, pero ahí no conseguí la primera función.

Lévi-Strauss cita a Roth:

> El arcoíris enferma al indio Caribe cada vez que no encuentra qué comer en el cielo..." enseguida, cuando aparece encima de las tierras, los indígenas se esconden en sus chozas y piensan que es un misterioso espíritu rebelde que busca a alguien a quien matar[84]. Informa además que también los Vilela del Chaco tienen

82 Claude Lévi-Strauss. *Lo crudo y lo cocido…*, *op. cit.*, p. 252.

83 *Idem*.

84 *Idem*.

un mito relativo a un cazador de aves "que se cambia en culebra multicolor y asesina: el arcoíris".[85]

Lehmann-Nitsche, quien publicó varias versiones de este mito para el Amazonas, mostró cómo es frecuente, en América del Sur, la asimilación del arcoíris a una culebra[86]; y hablando de los estudios de Tastevin en la cuenca amazónica, Lévi-Strauss hace observar que, en las representaciones míticas de esta zona "la culebra Boyusu se manifiesta de día bajo la forma del arcoíris y de noche bajo la de una mancha negra en la Vía Láctea".[87] Podemos pensar entonces que este mito es común a muchas culturas amerindias ya que no solo se encuentra en el Amazonas sino también lo hemos conseguido en los Andes.

Sin embargo, presenta este mito una variación importante en la zona andina que conozco: ahí no es el arcoíris solo un personaje hostil y peligroso (como lo es sin embargo en La Pedregosa), sino también una divinidad protectora y benefactora (como en Pueblo Viejo de Lagunillas).

Lévi-Strauss establece por consiguiente la equivalencia:

a) Vía Láctea: Arcoíris / vida: muerte.

b) Arcoíris = Vía Láctea (-1) lo que se puede confirmar también con ciertas versiones del mito de origen en los Andes venezolanos, en particular las versiones de Santo Domingo y de los mojanes de Lagunillas.

Sin embargo, el mito andino no se queda ahí: Arco no es solo representación de la muerte en la cordillera de Mérida, hemos visto que representa también la vida una vez que cae en la tierra: crea las lagunas, favorece la agricultura, enseña a los hombres las técnicas agrícolas, la medicina y la alfarería. Sigue siendo también una

85 *Idem.*
86 *Idem.*
87 *Idem.*

representación de la muerte, sin embargo, ya que provoca inundaciones y cataclismos, enferma y mata a los hombres.

Se podría cambiar, por consiguiente, la fórmula según los momentos del mito: entonces tendríamos, para el momento *anterior a la caída*:

a) Vía Láctea: Arcoíris: Vida: Muerte, y luego la fórmula sería cambiada, para el momento *posterior a la caída*, en:
b) Arco1: Arco2: Vida / Muerte, siendo Arco1, la parte positiva de este personaje, y Arca2 su parte negativa.

Asimismo, siendo identificados la laguna y Arco (en su parte femenina) podemos escribir:

B1) Laguna1: Laguna 2: Vida / Muerte.

Laguna1 es la parte positiva de la laguna, Laguna2, su parte negativa.

El hecho de que Arco sea únicamente maléfico en muchas zonas andinas no significa en efecto que estemos solo ante la equivalencia

e) Arco = Muerte.

Pues ya vimos que hay una primera transposición de la Vía Láctea a Arco cuando cae este en la tierra; de modo que a partir de este momento, el de su caída, Arco lleva en sí la dualidad Vida/ Muerte, que anteriormente a la caída se encontraba en la Vía Láctea. Arco adquirió dicha dualidad a partir de la disyunción cielo/tierra, y un detalle del mito podría servirnos de indicio al respecto: se dice en efecto en ciertas versiones que se realizó la pelea arriba *de noche*, mientras que se especifica que Arco cayó en la tierra *de día*. Siendo positivo el día en relación a la noche, Arco adquirió de este modo el signo positivo, que se agregó en él al negativo. Pero entonces ¿qué se hizo esa parte positiva de Arco, que él adquirió en la tierra, y que aparentemente desapareció luego en muchas comunidades andinas?

Es que un nuevo fenómeno, aunque de otro orden, tuvo lugar y lo debemos tomar en cuenta: el de la conquista de los Andes por los españoles, el de la imposición católica (y por consiguiente de los

santos) a la población indígena. Pienso que esto ha debido facilitar *una nueva metamorfosis de Arco, pero solo en lo que se refiere a su parte positiva*, la que es equivalente a la vida; en efecto, mientras Arco permanece siendo maléfico, como en las equivalencias a) y e), es decir en tanto que Arco, un santo ha sustituido a Arco (y tal vez varios, como veremos).

Aparece por consiguiente una nueva equivalencia, que en el fondo es la misma, ya que solo asistimos a la sustitución de uno de los términos por otro término equivalente.

Propongo entonces ahora la fórmula b) de este modo:

b) Santo X: Arco2-: : Vida: Muerte.

No debemos olvidar que hay un precedente en el mito: Arco *cambia de forma*. Si en efecto puede tomar la apariencia humana (hombre, mujer, niño, viejo) o la de una culebra gigante, de un arcoiris con cabeza de caballo, de una trucha, de un marrano o de una pelota de fuego, ¿por qué no podría también tomar la forma de un santo?

Nos falta entonces por averiguar si esto se realizó y, en este caso, *qué santos fueron integrados por los andinos con las funciones de Arco, y cuáles fueron las razones que permitieron esta integración*.

Después de haber explorado el calendario religioso encontré que ciertos rituales se distinguían mucho de los demás, por su importancia, por la afectividad que despiertan en los campesinos, y el significado que tiene en su vida. Dichos rituales constituyen lo que estos llaman "los ejercicios" y en los cuales su participación es enorme, mientras que solo asisten pasivamente a las demás ceremonias católicas (cuando tienen la ocasión de asistir a ellas, lo que no sucede a menudo por la cantidad de caseríos andinos apartados de lugares donde hay sacerdotes).

PARTE III

LA REESTRUCTURACIÓN MÍTICA Y RITUAL

Los esquemas míticos ofrecen hasta el más alto punto el carácter de objetos absolutos que, si no sufriesen influencias externas, no podrían perder ni adquirir partes. Resulta que, cuando sufre el esquema una transformación, esta afecta en forma solidaria a todos sus aspectos. Cuando por consiguiente aparece un aspecto de un mito en particular como ininteligible, un método legítimo consiste en tratarlo, de manera hipotética o preliminar, como una transformación del aspecto homólogo de otro mito, el cual se relaciona por las necesidades de la causa al mismo grupo, y así se presta mejor a la interpretación.

(LÉVI-STRAUSS, ***LO CRUDO Y LO COCIDO***)

CAPÍTULO 1

EL CALENDARIO RELIGIOSO

De hecho, ¿cuándo comienza el calendario religioso en Los Andes? Dicen los campesinos, si se les pregunta, que en el mes de enero, porque lo confunden con el calendario oficial en Venezuela. El mes de enero es también el de las ofrendas y sacrificios en Lagunillas y zonas adyacentes, y es el de las paraduras en todas las comunidades andinas.

Es igualmente el primer mes de la sequía, la cual dura solo dos meses en los valles fértiles y según los años en zonas más bajas y estériles dura más. Es también el mes que marca el principio de los numerosos incendios forestales que tan rápido se extienden en las lomas y los cerros, sobre todo cuando hay viento, lo que es a menudo el caso.

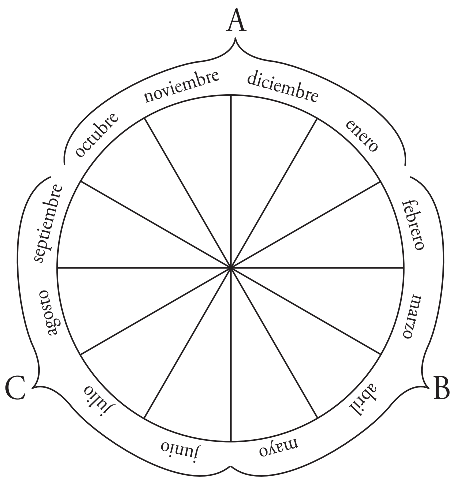
El mes de enero es también el de la doble ceremonia de predicción del tiempo en el año, cuyo nombre es "pinta y repinta", siendo la lluvia el fenómeno atmosférico que se observa durante veinticuatro días: se observa en efecto durante los doce primeros días de enero el agua que cae cada día, correspondiendo cada uno de estos a un mes del año. Según la cantidad y calidad de agua que caiga un día, determinará el campesino el tiempo que hará en el mes que corresponde a ese día. Él sabe entonces con anticipación cuándo habrá grandes sequías y grandes inundaciones. Del 13 al 24 de enero se repite la misma observación, que sirve así de control para la primera, razón por la cual se llama ahora "repinta". La información acerca del tiempo se completa además en el curso del año mediante la observación de las migraciones de insectos, especialmente las de las hormigas.

Sin embargo, podemos aceptar la posibilidad de que el calendario empiece más bien *el 1 de octubre*, que anuncia las fiestas de San Rafael y de San Benito, y es el mes para empezar la cosecha del café en la región andina. No se pueden tomar en cuenta las cosechas de maíz y de papas, otros grandes productos andinos, por la sencilla razón de que se hacen varias veces al año, y de que estos productos son hortícolas para el campesino, que los siembra y recoge en varias épocas del año, con las técnicas del pequeño conuco. Tampoco nos puede servir de referencia verdadera la caña de azúcar, por ser un producto "de plantación" y, por consiguiente, de hacienda, que se cosecha generalmente hacia el mes de agosto. Cuando tiene el campesino andino caña, la transforma también en producto prácticamente hortícola, pero son pocos los que la tienen en la cordillera de Mérida (se consigue más la caña, sin embargo, en el estado Trujillo). En cuanto al trigo, solo crece en reducidas zonas, cerca de los páramos; su cosecha se realiza generalmente a fin de año, como el café (fin del año oficial).

Con relación al calendario religioso andino, haré inclinarse la balanza hacia el mes de octubre, con los argumentos siguientes: del *1 de octubre al 3 de febrero encontramos los tiempos fuertes*, mientras que los *tiempos débiles van del 4 de febrero al treinta de septiembre*, con solo un paréntesis entre el 15 y el 22 de mayo. Es entonces más probable que haya ruptura entre el último mes del año y el primero, y no que tenga lugar esta ruptura en medio de los meses consagrados a los rituales, y cuando estos no han terminado (mes de diciembre).

Encontramos un hilo conductor desde el 1 de octubre hasta el 3 de febrero: veremos, en efecto, que las fiestas de San Rafael (octubre) desembocan en las de San Benito (diciembre-enero), que los bailes de San Benito están estrechamente asociados a las paraduras de enero, y que estas tienen su culminación en la fiesta de La Candelaria, el 2 y 3 de febrero. ¿Cómo podríamos entonces parar el año el 31 de diciembre, en plena preparación de las paraduras y cuando se instalan los "arcos" llenos de frutas delante de los pesebres?

Si representamos el año mediante un círculo en el cual cada doceava parte representa un mes, podríamos hacer las observaciones que siguen:



A) *Meses "fuertes"*: Octubre — San Rafael — San Benito; Enero — Paraduras — San Benito — La Candelaria — Sacrificios a lagunas

Octubre	Enero
San Rafael	Paraduras
San Benito	San Benito
	La Candelaria
	Sacrificios a lagunas

B) Mes de transición: Mayo
San Isidro

C) Meses de preparación de rituales:
Noviembre-diciembre
(Preparación de San Benito
y paraduras)

D) Meses totalmente vacíos: febrero, (menos los dos primeros días, que pertenecen más bien a enero), marzo, abril, junio, julio, agosto y septiembre.

La "Semana Santa" tiene importancia solo en La Parroquia (municipio La Punta, o Juan Rodríguez Suárez), donde se realiza en forma de teatro, que tendremos la ocasión de analizar en un trabajo posterior. La Cuaresma no tiene ninguna influencia verdadera en la vida del campesino, la tiene más en las ciudades.

Podemos afirmar entonces que *el año tiene tres períodos principales* ya que se divide en *tres grupos de cuatro meses* cada uno: cuatro tiempos fuertes (octubre, noviembre, diciembre, enero); cuatro tiempos débiles (junio, julio, agosto, septiembre), y cuatro meses de transición (febrero, marzo, abril y mayo, transición hasta la fiesta de San Isidro). Los primeros están en oposición a los segundos.

Como hay concentración de rituales en el mes de enero, para el cual podemos considerar los meses anteriores como de preparación, difícilmente se puede considerar que el año religioso vaya de enero a diciembre como en el calendario oficial. Veremos, en efecto, cómo hay un desarrollo gradual de los rituales a partir de octubre, con culminación el 2 y el 3 de febrero en la Virgen de La Candelaria, que para mí representa una metamorfosis de Arca (o de la laguna de Urao), divinidad importante con relación a la fertilidad de los hombres y de sus campos, y a la cual se hacía y todavía se hacen sacrificios humanos, los cuales fueron sustituidos en muchas zonas en Paraduras del Niño y en sacrificios de gallos.

Encontrarnos a cuatro santos cuyas fiestas tienen en los Andes un carácter especial y *diferente* de otros rituales llamados "católicos". Estos son *San Rafael, San Benito, San Isidro* y la *Virgen de La Candelaria*. Ellos son sin duda los santos más importantes del panteón andino.

Se consigue además un ritual, muy típico de la región andina y que se considera como "católico", cuando es desconocido en otras partes del mundo, incluso en Venezuela: se trata de "La Paradura", que se celebra a lo largo del mes de enero y concierne al Niño Jesús.

Elaboré un mapa mostrando la expansión de los cultos de San Rafael y San Benito en los Andes, con relación a la creencia en Arco. La influencia de San Rafael es más reducida que la de Arco, ya que solo ocupa la propia cordillera de Mérida, especialmente desde La

Parroquia (municipio La Punta) hasta Santo Domingo, pasando por el páramo de Mucuchíes y el de Mucubají. Hay en esta zona nueve caseríos y una aldea que llevan el nombre de este santo.

Los rituales de San Benito ocupan un territorio más extenso que el de San Rafael; prácticamente todo el estado Mérida y el estado Trujillo, sin contar la zona sur-sureste del lago de Maracaibo, donde tiene características distintas de las andinas y donde constituye el culto anual principal. Aunque sea San Benito más popular aún que San Rafael, hay aparentemente solo dos caseríos que llevan su nombre.

San Isidro se celebra en la mayoría de las comunidades de los tres estados andinos, su ritual es más fastuoso, sin embargo, en Mérida que en Táchira y Trujillo.

El ritual de la Virgen de La Candelaria se circunscribe aparentemente a la municipalidad de La Punta (Distrito Libertador de Mérida), pues la cofradía de danzantes que se encarga de su celebración no puede tener sino un solo mayordomo, a diferencia de las otras cofradías, que pueden tener tantos mayordomos como haya individuos deseosos de ocupar este cargo. El mismo nombre de los danzantes es también un indicativo de su circunscripción a un lugar determinado: los llaman en efecto "los Negritos de Zumba", siendo Zumba el caserío más cerca de La Parroquia en el municipio de La Punta. El mayordomo, cuyo cargo es hereditario, vive en La Parroquia, y los danzantes son principalmente de los tres caseríos que dependen directamente de este pueblo, a saber: Zumba, Los Curos y La Pedregosa.

El calendario que corresponde a estas fiestas es como sigue:

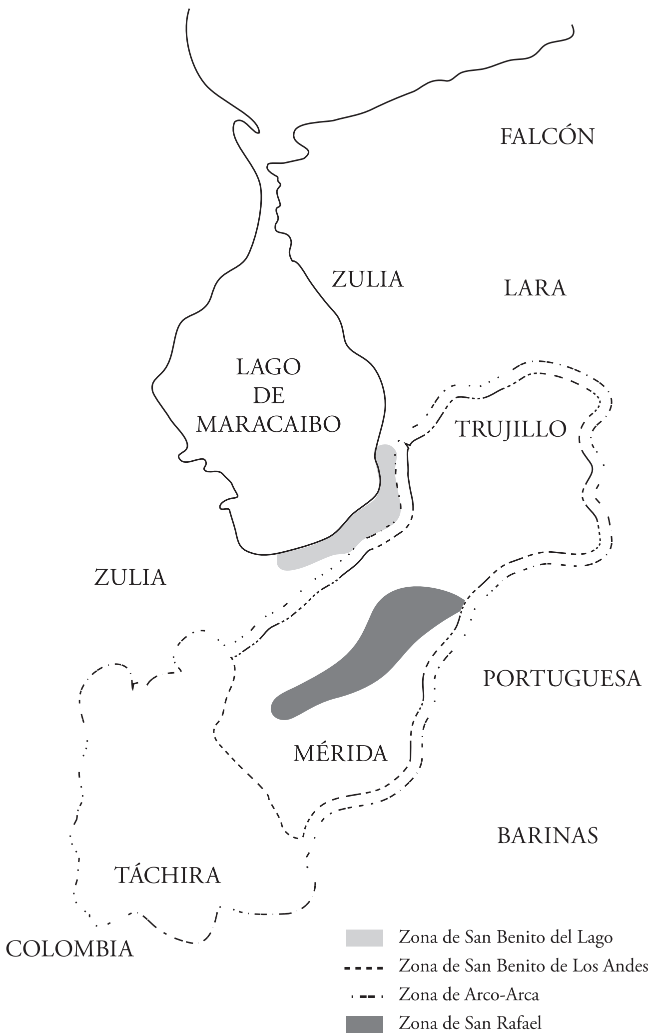
1. *San Rafael*: mes de octubre. La comunidad que celebra con mayor fastuosidad este ritual es La Pedregosa.

2. *San Benito*: última semana de octubre en La Pedregosa, fin de diciembre y/o principios de enero para todas las otras comunidades andinas que lo celebran, incluyendo las comunidades del sur del lago de Maracaibo; finalmente se consigue también que lo bailan a finales de las paraduras en enero en La Pedregosa como en muchos otros caseríos. Se puede celebrar además a San Benito *en cualquier*

fecha del año, "por promesa", lo que no se puede hacer con ningún otro santo.

3. *Las paraduras* se hacen durante todo el mes de enero, justo antes de La Candelaria (2 de febrero), que las cierra.

4. *San Isidro*: su fiesta se celebra aproximadamente cada año entre el 15 y el 22 de mayo.



CAPÍTULO 2

DESCRIPCIÓN DE LOS RITUALES, O UN CATOLICISMO INSÓLITO

A. El mes de San Rafael

Dicho ritual se puede dividir en cuatro “tiempos” principales: los preparativos, la “novena” o “rezo”, la “semana de San Rafael” y la fiesta final.

a) Los preparativos. A partir del primero de octubre la comunidad nombra una “Junta”, generalmente compuesta de aquellos campesinos que gozan ya de prestigio. Se trata de mayordomos de San Rafael, de mayordomos de San Benito y de “rezanderos”. Dicha “Junta” tendrá en el año una doble función: la de preparar las fiestas de San Rafael y la de proveer a la comunidad de agua durante todo el año[88]. Donde este elemento es escaso, la Junta es la encargada de la justa repartición del agua entre todos[89]. En otras, donde es abundante (como en La Pedregosa), su función era antes de revisar periódicamente las acequias, a fin de destaparlas o controlar su utilización (impedir el monopolio de tales acequias por unos individuos nada más). Hoy su función es la de controlar el acueducto, de

88 Con el urbanismo actualmente intensivo de la zona de Mérida, el cual empieza a integrar el territorio de muchas comunidades rurales, están cambiando las funciones de estas juntas, así como su composición.

89 Zona de Lagunillas, por ejemplo.

modo que esté siempre en buen estado y que nadie pueda sufrir de falta de agua.[90]

Aunque sea la Junta la encargada de la organización de las fiestas, en realidad todo el mundo colabora a fin de que estas sean hermosas. Sin embargo, en el caso de que no sean un éxito, toda la culpa recae únicamente sobre los miembros de la Junta, y se procura nombrar otros miembros al año siguiente. Cuando por el contrario son todo un éxito, se alaban las cualidades de los miembros de la Junta y se los vuelve a elegir al año siguiente, de modo que su prestigio se duplica.

Para que se considere que una fiesta es un éxito hace falta: que no llueva mucho los últimos dos días (que se celebran en la calle), que haya una gran variedad de hermosos fuegos artificiales, mucha comida y sobre todo mucha bebida, música y distracciones.

En los primeros días de octubre se recolecta dinero y cada uno da según su capacidad o su generosidad; se puede dar también en forma de especies.

b) "La novena de San Rafael", también llamada "el rezo de San Rafael". Como lo indica su nombre, este rezo dura nueve días consecutivos y se realiza de noche en una capilla, generalmente consagrada al santo. En La Pedregosa se hace el rezo en la capilla de *abajo*, siendo la capilla de *arriba* la de San Benito. Ambas capillas están situadas, sin embargo, en la misma mitad: la de arriba.

Es la "rezandera de San Rafael" (o el rezandero) quien dirige tal rezo, con ayuda de los "mayordomos" y "vasallos"del santo. Estos son los encargados de dirigir el refrán, siempre el mismo, que se canta al final de cada estrofa del rezo y que cantan todos los asistentes; mientras que las estrofas son leídas solo por la rezandera (o el rezandero) cuando sabe leer (cuando no sabe las dice de memoria).

90 Desde la construcción de urbanizaciones en la zona rural cerca de Mérida las juntas no logran ya controlar la justa repartición del agua, pues las quintas de la clase media absorben demasiada agua por el calibre de sus tuberías, que es mayor que el de las tuberías de los campesinos.

El prestigio de la rezandera de La Pedregosa es muy grande, es una rezandera que sabe leer. Dichas estrofas cuentan la epopeya de San Rafael, quien acompañó al joven Tobías y lo salvó de ser devorado por un enorme pez cuando iban a pasar un río. La rezandera reza muy rápido, así que es prácticamente imposible comprender lo que dice; por el contrario, se distinguen bien las palabras del refrán que todos cantan en coro, con un tono muy triste y monótono: "Arcángel San Rafael sed nuestro médico y guía". El ambiente general de este rezo da una impresión de tristeza: reina la oscuridad, solo están prendidas unas velas en un rincón, al pie de la estatua del santo. Su luz apenas alumbra a la rezandera y a los mayordomos, que están sentados delante. Las otras personas permanecen en la oscuridad. También ocupan un puesto delantero los músicos (que a veces son también mayordomos), cinco o seis, que solo tocan en el momento del refrán cantado, siendo sus instrumentos el tiple, la guitarra y el cuatro.

Se repite este ritual durante nueve noches seguidas, como se hace para los ritos fúnebres.

c) "La semana de San Rafael". Ella precede inmediatamente la fiesta, que se celebra durante el fin de semana que cae alrededor del 25 de octubre.

Durante dicha semana, se debe "pasear" cada día a un santo distinto. Estos santos dependen de San Rafael. Son vírgenes (Virgen del Carmen, de las Mercedes, de los Dolores, etc.); ciertos santos: San Antonio, San Judas Tadeo (que a menudo lleva una culebra). Se los saca de la capilla donde están (en La Pedregosa: de la capilla de abajo) y se los lleva a otra parte a dar un paseo. Dicho paseo llega en La Pedregosa hasta el límite aproximado entre la mitad de arriba y la mitad de abajo (ver el recorrido en el esquema que hice). Luego se los vuelve a llevar a la capilla, y quedan contentos los santos, pues "les gusta pasear y ver a su gente".

El paseo más importante de esta semana en La Pedregosa es sin duda el de San Benito, que dura dos días y dos noches y tiene gran

significado para los campesinos como veremos más lejos. Es hasta sorprendente que la semana no lleve su nombre.[91]

d) *La fiesta de San Rafael* propiamente dicha se realiza en dos tiempos: la gran fiesta del sábado en la noche, y el "paseo" del santo el domingo por la mañana (alrededor del 24 de octubre, fecha oficial del santo en el Calendario de la Iglesia).

En La Pedregosa, donde se realiza la fiesta de San Rafael con mayor prestigio en la cordillera, se reúnen todos los campesinos en la parte central, ahí donde las casas se concentran formando casi una aldea (esta aldea se ha venido formando más a medida que pasan los años, pues anteriormente toda la gente vivía en los cerros, o las casas estaban diseminadas en el valle, como hay muchas todavía), frente a la capilla del santo. Viene la gente de todos los cerros y lomas de los alrededores, si no llueve muy duro. Hay muchos kioscos con comida y bebida, se bebe sobre todo miche y chicha andina. El momento culminante de la fiesta lo constituyen los fuegos artificiales, los cuales muestran por su gran variedad la ingeniosidad y creatividad de los campesinos.

El domingo por la mañana se hace el ritual final, el paseo del santo, único ritual del mes en el cual participa el sacerdote que viene de Mérida. Después de que este haya dicho la misa en la capilla los mayordomos del santo sacan a este en sus hombros y lo siguen todos sus "vasallos" y los demás campesinos. El sacerdote va delante, con la rezandera del santo y los mayordomos que no son portadores. Los vasallos son los miembros de las cofradías, y dependen de los mayordomos.

91 La "semana de San Rafael" ya no es la misma desde 1975, por influencia de la Iglesia. El cura que viene de Mérida el domingo a decir misa obligó a los campesinos a pasear todos sus santos el mismo día que San Rafael, es decir, el domingo, probablemente a fin de controlar mejor tales paseos que se realizaban antes fuera de su control, en la semana. Los campesinos comentaron con mucho disgusto al principio que era ridículo "ver a tantos santos en la calle al mismo tiempo".

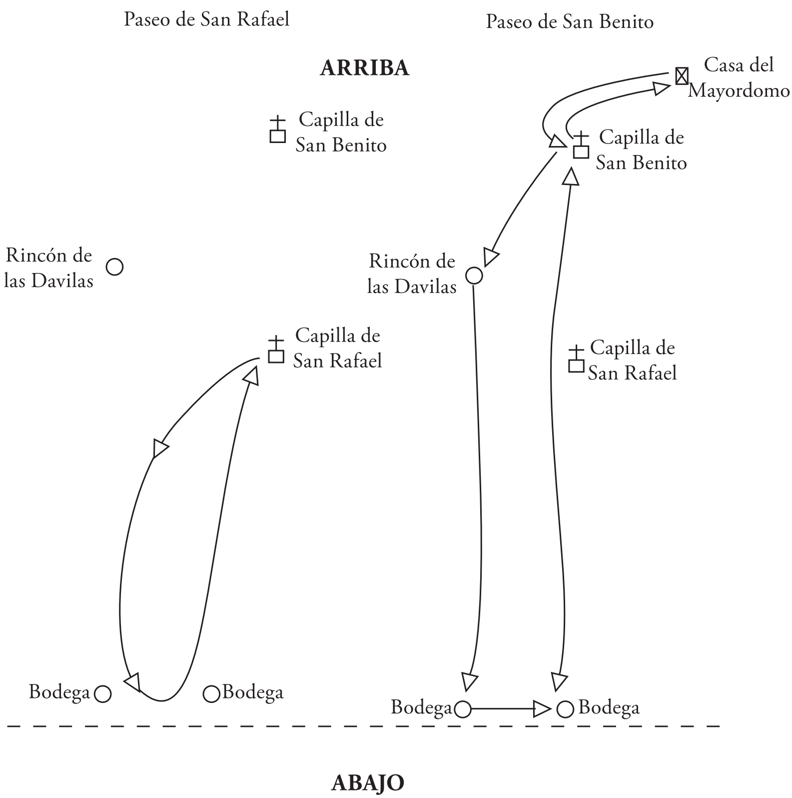
Se "baja" al santo, luego se lo "sube". En el límite de las mitades de arriba y abajo, hasta donde llega el "paseo" se encuentran dos bodegas, una frente a la otra. Los "socios" o miembros de la cofradía (mayordomos y vasallos) no se paran ahí a beber. Estas bodegas son al contrario lugares donde se realizan grandes libaciones cuando es el paseo de San Benito.

Se trata de un paseo alegre, aunque respetuoso, que contrasta grandemente con el de San Benito. Cuando se vuelve a subir al santo, "pues ya ha paseado bastante", se lo deja en su capilla, donde esperará hasta el año siguiente.

Ahora bien, ¿por qué cogió tanta importancia un santo que en el resto del mundo católico es más bien desconocido? ¿Por qué todo un mes de festividades? ¿Cómo empezó aquello? Los campesinos son unánimes al respecto: San Rafael es su protector, y son "los Antiguos", o sea, sus antepasados, quienes hicieron esta promesa al santo de "darle un mes completo"; si no se respetase correrían las comunidades andinas *graves peligros*.

Estos peligros son también muy explícitos: son los representados por el agua: en La Pedregosa hay el temor de que "las lagunas morochas del páramo de los Conejos bajen y se traguen todo". Existe también según los campesinos una laguna subterránea, debajo de la comunidad, cuya "boca" se encuentra en uno de los principales "rincones" de la comunidad. También se temen las inundaciones del río: recuerdan los habitantes del valle cómo ciertos años el río se llevó todo por delante, casas, animales, gente...

San Rafael es, por consiguiente, el protector contra el agua maléfica. Ahí está su historia para probarlo: "salvó al joven Tobías del enorme pez que lo quería tragar". Por esto lleva la estatua un pez en la mano. En muchas comunidades andinas (de Mérida) es el santo de mayor jerarquía: manda a los demás, a las vírgenes también, y por esto se le debe todo un mes.



B. Ritual de San Benito

Este santo es sin duda el más popular de los Andes. Es el santo cuyo ritual tiene un *calendario bastante anárquico* si se considera el conjunto de las comunidades: hemos visto que lo celebran en La Pedregosa colectivamente durante dos días de la semana de San Rafael, a finales de octubre, pero también lo bailan en forma menos colectiva en cada casa después de las paraduras de enero. En otras partes se "baila el San Benito" a fines de diciembre, o a principios de enero; podemos decir que prácticamente cada caserío o aldea tiene un día distinto para celebrarlo, aunque esto sucede siempre en una época que va de octubre a enero.

Sin embargo, se puede "bailar al santo" también en cualquier época del año, por "promesa" particular. Esto es observable no solo en el estado Mérida, sino también en Trujillo y al sur del lago de Maracaibo.

San Benito no es un santo de la Iglesia: los sacerdotes no lo aceptan y le han hecho a menudo la guerra, excepto en las comunidades afro del sur del lago, donde constituye el objeto del único ritual de gran importancia en el año. Los obispos andinos han procurado a menudo prohibir los paseos del santo, en vano. Es que en dichos rituales no se necesita la presencia de un sacerdote, muy al contrario.

San Benito es un *santo propietario*: tiene en el estado Trujillo una gran propiedad, en el lugar llamado "Chejendé"; esta tierra es administrada por un mayordomo del santo, y sus beneficios sirven para dar comida y bebida a los peregrinos que acuden a ese lugar en enero o en cualquier otra época. También posee una tierra en la zona sureste del lago de Maracaibo, cerca del Batey, la cual sirve para costear los gastos de las complejas festividades del santo en esta zona.

Se trata de un *santo negro*, cuyas estatuas, muy numerosas (en principio cada hogar tiene una) son muy pequeñas en la cordillera de Mérida: miden generalmente de 5 a 25 centímetros. de alto, y se conservan a menudo en una casita de madera pintada. Los campesinos acostumbran al labrar y pintar ellos mismos dichas estatuillas. Cada mayordomo del santo está en la obligación de tener su propia estatua, se recomienda que también los vasallos tengan la suya, y se sienten endeudados con el santo mientras no la tengan. Cada quien guarda al santo en el altar de su casa hasta que lo lleve a pasear, en cuyo caso se lo lleva a la capilla. La capilla de San Benito se encuentra en La Pedregosa *arriba* en la mitad de arriba (arriba de arriba, ya que la capilla de San Rafael está abajo de arriba). En esta capilla solo queda un momento, el tiempo para bailarlo adentro. La costumbre andina es en este sentido diferente de la del sur del lago donde la estatua del santo es colectiva y tiene buen tamaño: de un metro a 1,20 aproximadamente, según las comunidades, teniendo cada una de estas su santo, el cual es guardado todo el año en la iglesia o capilla de dicha comunidad, en el puesto de honor.

El ritual merideño comprende principalmente el baile con *libaciones casi continuas*. Se hace bailar también al mismo santo, lo hacen beber también con sus vasallos. Mientras que el baile es muy variado al sur del lago y comprende distintos momentos, y hasta se vuelve frenético a veces, acompañado principalmente de tambores, hay un solo paso en el baile andino, muy monótono, que varía solo cuando recibe un bailarín una inspiración distinta, lo que es raro y hace reír a todos los que asisten. Cada bailarín agita una maraca, y el baile se realiza a menudo en forma de círculo, o en fila "que culebrea". Aunque sea la maraca el instrumento principal, también hay unos músicos que tocan cuatro, violín y tambor. Son los bailarines los personajes más importantes del ritual, y solo pueden bailar los vasallos del santo, a diferencia de lo que sucede al sur del lago, donde es toda la comunidad que participa en el baile, adultos y niños, mujeres y hombres.[92]

Otra diferencia capital entre ambas zonas se encuentra en el tipo de jerarquía: la de los *músicos* del sur del Lago forma una verdadera sociedad secreta de hombres mientras que todos pueden bailar al santo. En los Andes son los *bailarines* los que constituyen una *sociedad de hombres* nada más, menos jerarquizada que en el otro caso. Hay además un refrán de San Benito que cantan a menudo los adolescentes varones a las muchachas en los Andes: "Al San Benito no lo bailan las mujeres". Sin embargo también les dicen "al San Benito lo quieren las mujeres". Y su leyenda cuenta que las mujeres lo perseguían demasiado; de modo que tuvo que "pintarse de negro" para ponerse bien feo y poder huir de sus ataques. También se cuenta que era "un cochinero negro que ayudaba a sus hermanos del mismo color. Cultivaba sus campos y le gustaba la medicina, que practicaba con éxito".

92 Omar Rodríguez y otros autores. San Benito del Lago, (mimeo), Escuela de Sociología y Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975.

San Benito favorece por consiguiente la agricultura, y le hacen ofrendas de maíz, de gallinas, cochinos, le ofrecen miche en los Andes y ron en la zona sur del lago. También cura a los enfermos.

Su ritual se llama, lo mismo que en el caso de los demás santos, “paseo de San Benito”. El recorrido es distinto al de San Rafael, ya que lo llevan de la casa del mayordomo que hace la promesa a la capilla si hay una. Se lleva la estatuilla en su casita a la salida del alba, y se la “baja” a la capilla, de donde luego se la llevan los socios hacia abajo bailando y bebiendo. Se entra con ella en toda casa que se consigue en el recorrido o cuyos dueños manifiestan el deseo de hospedarlo: ahí el dueño ofrece las libaciones a bailarines y músicos, mientras los demás esperan afuera para seguir el “paseo”. Bailan al santo en un patio o en algún cuarto de la casa antes de dejar esta. Se llega hasta el límite entre las dos mitades de la comunidad, en el caso de La Pedregosa: es decir que San Benito, lo mismo que San Rafael, pertenece a arriba. La parada es obligatoria en todas las bodegas, cuyos propietarios *deben* las libaciones a todos. Esta fiesta dura dos días y dos noches. Todos terminan por consiguiente totalmente ebrios. Cada vez que se termina una libación se grita: “¡Viva San Benito! ¡Viva la música!”

Las mujeres siguen el paseo, se ponen alrededor de los bailarines cuando bailan en círculo; ellas no beben, no bailan, no pueden llevar al santo, pero le ofrecen frutas, flores de su jardín y se le acercan para tocarle y decirle algo. Le agradecen en voz alta por los favores obtenidos, o le piden otros (curación de algún pariente enfermo, trabajo asalariado para el marido o un hijo, una buena cosecha, etc.).

El ritual es muy parecido en todas las comunidades andinas. A veces quieren varios mayordomos “pagar una promesa” al santo el mismo día: se sacan entonces a bailar a varias estatuillas; esto es bastante raro, sin embargo. En muchas aldeas de los páramos, así como en la zona de Lagunillas se pintan los bailarines y se visten con faldas de hojas o de fique (agave) y de p*lumas de guacamayos*. He visto también utilizar, en la zona de Lagunillas, faldas de “paja de la laguna” (juncos de la laguna de Urao).

Cuando se baila al santo en enero después de una Paradura, se hace en cada casa separadamente, en el patio de atrás, con algunos "cantores de Paraduras", pues entre estos siempre hay también socios de San Benito. Los mismos individuos tienen en efecto a menudo varios papeles o cargos en la comunidad. El ritual de San Benito de paraduras es corto: no dura más de una hora, a veces menos, pues los socios están cansados por su trabajo de cantante (del cual hablaremos al describir las paraduras). Se hace bailar a una estatuilla del mismo dueño de la casa, o a la que trajo consigo un mayordomo del santo, o un vasallo.

¿Cuál es el origen de estos rituales? Sería difícil de contestar a esta pregunta si se bailase al santo solo en los Andes. Pero los rituales de importancia aún mayor que se realizan en su honor en la zona sur del lago de Maracaibo y que llevan el nombre de "chimbanguele" nos pueden ayudar, en el sentido de que apuntan hacia un origen africano de tales ritos y creencias. En la región del lago en cuestión no hay en efecto sino aldeas de descendientes africanos, traídos a esta zona del siglo XVI al XIX para trabajar en las plantaciones, al principio en las de cacao y de algodón, más tarde en las de caña de azúcar. La población autóctona desapareció temprano: fue exterminada en las rebeliones de ciertos grupos, o transportada a encomiendas andinas en otros casos.

El hecho es que a fines del siglo XVI ya había negros en la zona, y también los había en la cordillera, como explico en mi trabajo *La persistencia de los dioses*[93]. La población actual del sur del lago, que cuenta en total unos 6.000 individuos, tiene una cultura netamente afroamericana[94], que ha sido renovada en muchas oportunidades por aportes antillanos (de las antillas francesas y holandesas, especialmente).

93 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los…, op. cit.* Capítulo "El grupo étnico africano".

94 La zona de cultura afroamericana ocupa a orillas del lago una faja que va del pueblo de Santa María a Puerto Dificultad y La Mochila.

Ya no se puede dudar hoy de que hubo esclavos de origen africano en la misma cordillera de Mérida[95]. Fueron utilizados en las plantaciones de cacao, en el servicio doméstico y en la artesanía al principio. Más tarde fueron probablemente transferidos al trabajo en las haciendas de caña de azúcar así como en los trapiches, de los cuales había un cierto número que funcionaba en las inmediaciones de la ciudad de Mérida hace todavía pocos años. El hecho es que hoy ya no quedan rasgos físicos en la población para delatar esta antigua presencia africana. ¿Se fueron ellos de la cordillera cuando los liberaron, como lo sugiere Lares[96]? ¿O los absorbió la población indígena, más numerosa?

Algunos vestigios de su estadía han permanecido, sin embargo, en ciertos rituales tales como el de San Benito y el de la Virgen de La Candelaria, que describiré luego. Es más probable que estos ritos tengan su origen en un culto africano aportado a la zona por los esclavos, que pensar que esta influencia en la cultura merideña haya podido llegarle desde la zona sur del lago de Maracaibo. La población de esta última zona no tiene ninguna relación con la población andina, a pesar de que algunas de sus aldeas se encuentran en un territorio que pertenece también al estado Mérida, como hay otras que pertenecen al estado Trujillo.[97]

Según el folclorista Rafael Olivares Figueroa[98],San Benito sería el equivalente en Venezuela a Omolu en el Congo, y ciertas palabras que se salmodian al ritmo de los tambores durante el ritual del chimbanguele serían de origen *lucumi*; pero el autor no cita sus fuentes. Dichas palabras serían, según él: “¡Chocho Belesé! ¡Chocho Belesé!”.

---

95 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op. cit.*

96 José Ignacio Lares. *Etnografía del..., op. cit.*

97 Esta estrecha faja de terreno está dividida, en efecto, de modo absurdo, entre tres estados: Mérida, Zulia y Trujillo.

98 Rafael Olivares Figueroa. *San Benito en el folklore occidental*, Archivos Venezolanos de Folklore, N° 8. Caracas, 1967.

El origen africano de San Benito no se atestigua en el mito, sin embargo. Este solo indica en los Andes que el santo era un "cocinero negro". Su origen negro también se consigue en la canción popular, que sobre todo cantan los jóvenes: en ella también se especifica que al santo le gusta beber, y que come chimó, que hace llover y que tiene mal carácter. Algunas coplas son como sigue:

San Benito es negro
pero delicao,
el que lo desprecie téngale cuidao.

Padre e San Benito
viene e Chejendé;
agua pa los gallos
que se arden de sed.

Nuestro San Benito
se va para Monay
a beber aguardiente
porque aquí no hay.

San Benito viene
viene e Boconó
con sus dientes negros
de comer chimó.

San Benito dicen
es muy delicao
no quiere caraotas
por comer pescao.

San Benito fue a bañarse
a ver qué color cogía
y mientras se bañaba
más negro se me ponía.

Se va San Benito
¿cuándo volverá?
El año que viene,
con felicidad.

El mito relatado de San Benito y de sus orígenes, es prácticamente inexistente en los Andes, por lo menos en la cordillera de Mérida. He aquí, sin embargo, una versión de este mito, dicha por el mayordomo del santo en Bobures, zona sur del lago[99] :

> San Benito jamás conoció a su madre. Era el hijo de la reina de Sicilia. Esta, mientras estaba su marido en Babilonia, fue amante de un esclavo negro que calentaba el agua de su baño. San Benito nació de esta unión, pero cuando nació, su madre lo hizo echar al río en una cajita. Santa Ifigenia y otras mujeres, que iban a lavar al río, encontraron la cajita que les habló de este modo: —Lleven esto con cuidado, pues tiene dentro un niño macho. Cuando llegó la santa a su casa y que abrió la caja encontró a un niño blanco, blanco, con ojos azules. Él es negro ahora a causa de las mujeres, que siempre lo perseguían. Fue a ver a Dios y le dijo que le diera un color horrible, para que las mujeres huyeran, luego se puso a trabajar como cocinero donde los monjes.
> Un día Jesús fue a hablar con él y le preguntó: —Benito, ¿cuál es el día que te gusta? Contestó: —Me gusta el día que yo pueda caminar mucho, pasear, beber y bailar. Jesús le dijo:—Bueno, Benito, te voy a dar entonces el día 27, que es el de San Benito, y voy a tomar para mí la Pasión. Es por esto que el día de San Benito es el 27 de diciembre[100]. Pero Benito no se sentía contento y le pidió a Cristo darle toda una semana, toda una semana de chimbanguele para él solo, pero Jesús le contestó: —Benito, no te puedo dar una semana, pues unos se emborracharían, otros pelearían,

99 Omar Rodríguez y otros. *San Benito..., op. cit.*
100 La fiesta bailada de San Benito empieza, en efecto, en Bobures, el 27 de diciembre.

> te quedarías finalmente sin vasallos. Pero le dio de todos modos otro día, el 1 de enero. Por eso es que la fiesta de San Benito en Bobures es el 27 de diciembre y el 1 de enero.

Este mito no indica que el santo tenga un origen africano, sino que lo hace hijo (ilegítimo) de un esclavo negro y de una reina de Sicilia (?). Hay luego una afirmación del gusto del santo por el chimbanguele, es decir, el baile al ritmo de los tambores y durante el cual todos se emborrachan conjuntamente. Las mujeres beben igual que los hombres al sur del lago, lo que no es el caso en la cordillera.

A pesar de la desaparición en la cordillera de la música africana (de la cual se conservan tal vez solo algunos "golpes"), mientras que esta se ha conservado al sur del lago, la fiesta del santo conserva, sin embargo, esta característica de baile, música y bebida, sin llegar jamás a ser orgíaca como es este el caso al sur del lago; se observa también la misma familiaridad en el trato del santo con sus fieles, lo que es común a los rituales afroamericanos.[101]

Es importante también apuntar la relación del santo con el *agua*, ya que "lo consiguen por primera vez en un río *adonde* lo había mandado a tirar su madre"[102] y que se le pide a menudo durante su ritual andino el favor de hacer *llover*. Este ritual coincide, en efecto, como ya hice observar, con el principio de la sequía. Se cantará a menudo a San Benito en el curso de su ritual andino: "San Benito quita el sol pone el agua", mientras que se dirá a la inversa a

101 Roger Bastide. *Les religions africaines au Brésil*, Editorial P.U.F, Francia, 1960. Alfred Métraux. *Le vaudou haitien*, Editorial Gallimard, París: 1958. Carlos E. Deivé. *vodú y magia en Santo Domingo*, Museo del hombre Dominicano, Taller Santo Domingo, Santo Domingo, 1975. Jacqueline Clarac. "El Culto de María Lionza", Instituto Indigenista Interamericano, Vol. xxx, KQ 2. México, 1970.

102 Hasta en el caso que hubiera también aquí una influencia de la historia bíblica de Moisés este dato sería interesante, por su ubicación en un contexto donde el agua tiene una importancia fundamental, como estoy tratando de demostrar.

San Isidro en mayo: "San Isidro quita el agua pone el sol". La relación con el agua está entonces explícita en el caso de San Benito, como lo está también en el caso de San Rafael, aunque por otras razones.

C. El ritual de la Paradura

Este ritual se realiza en cada casa de cada comunidad y dura todo el mes de enero. Empieza después de la Navidad y termina el 1 de febrero; sus preparativos empiezan, sin embargo, a principios del mes de diciembre. Se trata de un ritual muy específico de la región andina, no se practica, en efecto, en ninguna otra parte de Venezuela.

Podemos descomponerlo en *ocho tiempos principales,* siendo el primero el de la preparación, los otros siete los del ritual propiamente dicho:

1. Preparación del pesebre o nacimiento.
2. Las frutas del arco.
3. El robo del Niño.
4. El paseo del Niño.
5. El regreso del Niño.
6 La parada del Niño.
7. La petición de favores.
8 El rosario del Niño.

Descripción de los diferentes tiempos

1. La preparación del pesebre

Se hace el pesebre desde principios de diciembre, con papel y cartón que se pintan para simular cerros, montañas, páramos, cuevas, piedras, y se cubre con "musgo" que se va a buscar en el páramo.[103]

103 Estoy describiendo aquí el pesebre típico, tal como lo conocí a mi llegada a los Andes, y tal como se consigue todavía en muchas partes. Desde hace unos tres años, sin embargo, el pesebre va cambiando de

En una de estas cuevas se coloca al Niño Jesús. Puede haber en un mismo pesebre *varios Niños Jesús*, según el número de familias nucleares que conviven en la casa. He visto a menudo de dos a cinco Niños en un pesebre.

Se coloca por detrás del Niño Jesús *un espejo*, a veces dos o tres (para simular lagunas). Cuando hay tres espejos forman un arco en forma de media luna. Nadie tiene una explicación consciente para aquello; se dice: "Siempre se hizo así". Hay además, en alguna parte del pesebre, una o varias lagunas y, al pie de las piedras o del pesebre se coloca el "sembrado del Niño", que comprende maíz, trigo, papas, caraotas, entre otros, según lo que más se siembra en la zona; estos cultivos se encuentran en maceticas.

Se viste al Niño con *seda brillante, de diferentes colores*, o lo visten con papel de aluminio, "que brilla como la laguna". El pesebre, que contiene tantos personajes y animales como pueda imaginar la gente de la casa, o según lo que permiten sus ingresos, se alumbra con dos sistemas de luz, el "alumbrado" y el "alumbrado mayor". Se prende el primero todas las noches desde que se hace el pesebre, y el segundo, solo el día de la Paradura.

2. Las frutas del arco

El 24 de diciembre se construye delante del pesebre un arco formado por tres jóvenes troncos cubiertos de ramas y de hojas de tres árboles o plantas: el "cinaro", el "gusanillo de monte" y la planta típica de Mérida: las "barbas de ceibo" (las llaman de "ceibo", pero también pueden crecer en otros árboles).

---

forma: se empiezan a utilizar pesebres ya hechos, que se compran en el mercado de Mérida; se compra el musgo también en el mercado o en las calles de la ciudad en lugar de buscarlo en el páramo (para las zonas en proceso de urbanización). Finalmente he visto aparecer también el pino, con sus bolitas brillantes, en algunos pesebres de La Pedregosa, por ejemplo, desde la Navidad de 1979. Es colocado detrás del pesebre.

Se amarran a este arco todas las frutas que se consiguen en la región a fines de diciembre: plátanos, naranjas, auyamas, chayotas, aguacates, piñas, parchas, entre otras. La exposición dura ocho días, lo que significa que se comen todas esas frutas la noche del 1 de enero; luego se vuelve a adornar el arco con frutas frescas, para volverlas a comer ocho días después, y se repite la operación hasta el día que se celebra la Paradura en la casa, teniendo cada casa una fecha distinta para la misma.[104]

No hay ninguna explicación consciente para esta costumbre, salvo la de decir que "son ofrendas".

3. El robo del Niño

En el curso del mes de enero, el Niño Jesús es "robado" del pesebre por algún vecino. La gente de la casa donde se realizó el robo busca al Niño, pero sin prisa. Ya saben ellos que "deben" la Paradura, lo que significa que están en la obligación de hacer la fiesta y de invitar a todos sus familiares y amigos. El robo suele hacerse en todas las casas, excepto en aquellas donde la familia decidió muy temprano hacer la Paradura sin esperar a que le "robaran al Niño". Cuando hay varios Niños Jesús en un mismo pesebre, se roba al niño principal, es decir, el de la pareja constituida por los amos de la casa.

La Paradura propiamente dicha

4. El paseo del Niño

Cuando ya la familia ha decidido la fecha de la fiesta, con la ayuda de los "cantores" que son los miembros de la comunidad especializados en este ritual, se hacen los preparativos, lo que significa que se prepara la comida que ofrecerá la familia a los cantores, a cambio de sus servicios, así como el bizcochuelo, el miche y la "leche de burra" que se ofrecerán a los asistentes.

No se sabe exactamente cuándo empezará el ritual, pues los amos de la casa fijan una hora (un poco al azar), y los cantores la

104 Novoa Montero Darío, *La Paradura del Niño*, Ediciones de la Corporación de Los Andes, Mérida, 1971.

cambian a menudo a último momento, lo que todo el mundo acepta benévolamente. No es raro que los asistentes y la familia tengan que esperar varias horas a que lleguen los cantores; a veces todo un día o toda una noche, pero lo hacen con mucha paciencia y naturalidad. Esto es parte de la Paradura.

Los cantores, que comprenden "los que cantan" y "los que tocan", se acompañan de violines, guitarras y cuatros. Enseguida, cuando llegan, se organiza "el paseo" mientras cantan y tocan los cantores organizados en grupos de cuatro o por parejas. En procesión van los "padrinos" del Niño (o de los niños) Jesús a la casa del "robo" para reclamarlo cantando; ahí toman al Niño y lo llevan afuera sobre un cojincito, seguidos por toda la asistencia. Cada persona lleva en la mano una vela prendida, siendo mayores las velas del padrino y de la madrina. El paseo se hace por los pasillos de la casa así como alrededor de esta, por la calle o un camino, para regresar luego al pesebre de origen del Niño.

5. El regreso del Niño

Al regresar al pesebre los padrinos se arrodillan delante de este, sosteniendo en sus manos un pañuelo en el cual se coloca al Niño para que todos los presentes desfilen uno por uno a besarlo, para que "les traiga suerte". Los primeros en hacerlo son los propios padrinos. Mientras tanto cantan los cantores las alabanzas de los padrinos y cuando terminan se llega al momento culminante de esta ceremonia, el que le da su nombre al ritual: la Paradura del Niño.

6. La parada del Niño

Los padrinos paran al Niño en su cuna y los cantores empiezan el "canto de la Paradura", del cual transcribo algunos versos:

Paren ese niño
párenlo ligero
que llegó el momento
de subirlo al cielo.
Al Niño Jesús
váyanlo subiendo

San José y la Virgen
lo están recibiendo.
Miren al Niñito
parado en la cuna
todo iluminado
del sol y la luna.
Miren al Niñito
parado en la peña
San José y la Virgen
los que lo acompañan.

7. Petición de favores

Los cantores entonan en este momento un "canto de rezos" al Niño Jesús para que este bendiga sus tierras, que ellos obtengan buenas cosechas, que se curen los enfermos.

Aquí termina la propia "Paradura", y todo el mundo se sienta para comer el bizcochuelo y beber el miche, el cual se debe tomar después del vino, el cual es servido a todos por el amo de la casa en una misma copa. También reciben vino los niños si así lo desean.

8. El rosario del Niño

Es un "rosario cantado", y esta es la parte más espectacular de este ritual. Se trata de una larga ceremonia en la cual *solo los hombres* pueden participar (las mujeres van a la cocina a preparar la comida que ofrecerán luego a los cantores y a ciertos compadres).

Los "cantores" son constituidos por un grupo de individuos de la comunidad (puede haber de 10 a 20, según los pueblos), quienes son los especialistas del canto de la Paradura. Forman una especie de cofradía.

El rosario puede cantarse durante hora y media o durante varias horas, según la inspiración o el cansancio de los cantores, según el tiempo del cual disponen (cantan *todas* las paraduras, una tras otra), según la cantidad de "miche" (aguardiente local) que se ofrece.

Dicho canto es el más complicado de la fiesta de la Paradura y de todos los cantos andinos, por su música y por su entonación,

que son muy característicos de este ritual en particular y que sorprenden al extraño que por primera vez lo oye. Se acompaña el canto con el rezo que comprende siete "misterios": el primero trata de la "Anunciación", el segundo de la "Visitación", el tercero del Nacimiento, el cuarto de la Presentación del Niño al Templo, el quinto de la *Pérdida del Niño* y de su descubrimiento luego en el templo en medio de los "doctores" siendo la estrofa principal como sigue:

Cuando el Niño entre los hombres
fue perdido al momento
y lo hallaron en el templo
disputando entre doctores,
fueron tantos sus primores
que al mundo vino a salvar.

Los dos últimos misterios son llamados "misterios chiquitos", y resumen en realidad los cinco primeros. No siempre se los canta, pero cuando los cantores tienen mucha prisa para terminar en una casa, los cantan en lugar de los primeros.

Es imposible describir la música, tan extraña y compleja de tales "misterios". Bastará decir que los cantores, que siempre cantan por parejas o por dobles parejas (dos o cuatro), habiendo un total de cinco a diez parejas, entonan siguiendo la inspiración del momento y repiten los versos que quieren, tantas veces como quieren, sin ocuparse de las demás parejas, que hacen lo mismo. Esto hace que sea prácticamente imposible distinguir las palabras que se están cantando, ya que todos cantan a la vez diferentes versos (a veces incluso se paran en una sola palabra que les gusta más, y la repiten infinitas veces) y dan así la impresión de cantar en una completa anarquía, aunque de hecho hay cierto orden, que se termina por descubrir después de asistir a muchas paraduras, durante varios años; sin embargo, me es imposible establecer tal orden con palabras, se necesitaría

la ayuda de un etnomusicólogo. La improvisación es constante, en cuanto a entonación, pero también en cuanto a los versos.[105]

Cuando muestran los cantores gran entusiasmo y que hay mucho miche, el canto puede durar varias horas. Solo se hace de vez en cuando un paréntesis para comer y beber nuevamente. *Los cantores comen solos*, servidos por las mujeres de la casa. Son los verdaderos sacerdotes de este ritual.

Se sigue luego cantando los "Gozos" llamados a veces "Gozos de la Divina Pastora", los cuales se cantan del mismo modo que el rosario y pueden durar toda la noche.

El San Benito de las paraduras

Finalmente, se acostumbra a "bailar al San Benito" al terminar la Paradura. El baile se hace generalmente en el patio de atrás de la casa, donde se reúne la familia con los asistentes que se han quedado hasta el final y que forman un círculo alrededor de los bailarines. Estos son socios de San Benito que "trabajan" igualmente como cantores de la Paradura.

Se hace bailar a un San Benito que pertenece al amo de la casa, o que ha sido traído por algún mayordomo o vasallo de santo para esta ocasión. En este ritual el baile es más sencillo y sobre todo más corto que en el ritual colectivo del mes de octubre, o que en las "promesas pagadas" al santo durante el año. En realidad, la familia, que casi siempre ha hecho en el año anterior una promesa al santo, aprovecha para pagársela al final de la Paradura, porque uniendo ambos rituales el gasto es menor.

En efecto, ya se ha dado bastante de comer y beber a los cantores, y no se les debe más nada, menos unas copitas suplementarias para que aquellos que son socios del santo lo puedan bailar. Además, los cantores están cansados por tantas paraduras y tantos bailes, de modo que no hay que brindarles la misma cantidad de miche que es obligatoria en una promesa ordinaria, y el santo, que es

105 Esta descripción corresponde a las paraduras que se hacen en la *zona rural* del estado Mérida, no a las paraduras de la ciudad.

comprensivo, está contento de todos modos, y sigue protegiendo a sus fieles creyentes.

D. Correspondencias entre la Paradura y otros rituales y creencias autóctonas de los Andes

El pesebre siempre hace alusión a las montañas, a las piedras, a las lagunas, lo que en sí no significa mucho, pues en todas partes siempre se coge el medio físico y ecológico como marco de los pesebres; pero si esto se asocia con otras características de la Paradura y del contexto de las creencias andinas, se le puede encontrar otro significado.

Toda la fiesta tiene las características de un ritual a la agricultura, siendo constante la alusión a esta: primero hay el "sembrado del Niño", donde se siembra maíz, trigo, caraotas, papas, y otros productos según la zona ecológica. Luego se construye el arco (con las ramas de tres árboles diferentes) que se adorna con frutas, las cuales se comen ocho días más tarde. Al terminar estos ocho días empieza el mes de enero, el cual tiene un significado particular porque es también el mes de ofrendas y sacrificios en zonas de lagunas y páramos, y porque es el principio de la sequía y de los incendios forestales.

En las peticiones de favores se especifican sin cesar: los terrenos, los trabajos agrícolas, las cosechas; y el último acto de la Paradura es un ritual más a la agricultura: el baile de San Benito.

Además, las paraduras terminan justo para que se celebre la fiesta de La Candelaria, la que se puede considerar como el momento culminante de ellas. Y dicho ritual de La Candelaria es también un ritual a la agricultura, como veremos, y se realiza a principios del mes de febrero, que es el segundo mes de la sequía, y el más fuerte.

El robo del Niño se parece en forma extraña al robo de los niños por la laguna o por Arca cuando no se los ofrecen voluntariamente, así como al robo de niños por las "brujas-ladronas de niños", que hay en muchas comunidades. Hay que hacer observar que, en el caso de las paraduras, así como en los demás, el Niño no se roba una vez

que se ofrece voluntariamente (es decir, cuando se decide voluntariamente y se anuncia que se va a hacer la Paradura).

Es muy probable que el robo del Niño haya sido asimilado a la historia bíblica de la "pérdida" del Niño Jesús por sus padres, y a su encuentro luego en el templo "en medio de los doctores". Sabemos que el mito, en las zonas de lagunas, quiere que los niños que se han perdido en las orillas de estas sean llevados por doña Simona (o Arca, o la culebra gigante) para servir en el fondo de la laguna y aprender el arte de la medicina y de la hechicería, así como el lenguaje de las divinidades; de modo que, cuando regresen más tarde a la sociedad de los hombres, son "los mejores médicos que hay". Y ya vimos que la palabra "médico" y la palabra "doctor" tienen el mismo uso en todas partes, especialmente en los Andes, donde sirven ambos términos para diferenciar dos tipos de medicina: la del campo y la de la ciudad. El Niño Jesús fue encontrado en el templo en medio de los "doctores", es decir, en la ciudad (y en el fondo de la laguna de Urao también hay "una ciudad muy hermosa", que es de doña Simona). El Niño Jesús se transformó, por consiguiente, en "doctor" durante su ausencia (su "pérdida").

Sabemos también que el médico es, asimismo, en la cordillera, el sacerdote quien hace las ofrendas y sacrificios a la laguna. El nuevo saber del Niño es simbolizado por su "parada" (ya no es solo un niño, sino un niño-adulto que se perdió siendo pequeño e ignorante, pero que se encuentra ya lleno de saber), saber que él adquiere después de su "paseo" (se fue, y regresa, como lo hace todo santo, y este doble movimiento tiene, como hemos visto, un sentido de "bajada" y luego de "subida").

El nuevo saber del niño (también conoce ahora el lenguaje sagrado) puede que esté simbolizado por el lenguaje del canto, tan especial y sorprendente de la Paradura, que podría ser un intento de reproducir el lenguaje sagrado, que todavía conocen los mojanes, es decir, el lenguaje de las lagunas (o del agua), que acostumbran a

describir los campesinos diciendo que es un "bramido", o "una brama", refiriéndose así a los venados.[106]

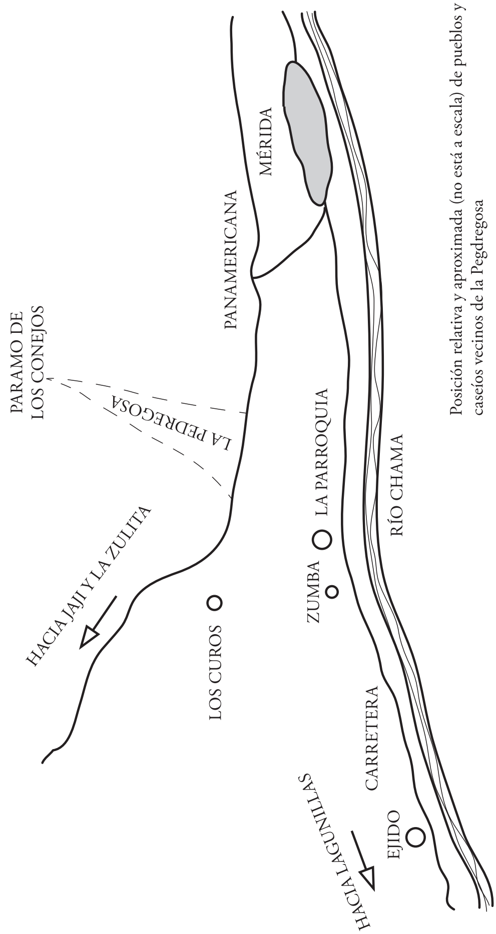
Este ritual de la Paradura sería entonces un substituto del ritual de ofrendas y sacrificios de niños recién nacidos a las lagunas sagradas, tal como se hizo, con mucha probabilidad antaño en toda la región andina y tal como se realiza todavía en ciertas zonas apartadas.

Hay que recordar aquí que antiguamente las parejas debían ofrecer su primer hijo (varón o hembra) a la laguna, así como le deben también los primeros huevos de sus gallinas y piscos (pavos), la primera leche de sus cabras, las primeras mazorcas de maíz, el primer chimó y el primer miche que se fabrican. Comparemos esto con el hecho de que, en el pesebre, hay *varios Niños Jesús, según el número de parejas* constituidas que habitan la casa. Y, para terminar, observemos además que la Paradura, que representaría entonces dentro de cada familia el sustituto de un sacrificio de niño obligatorio, desemboca en la fiesta de la Virgen de La Candelaria, la cual es, con mucha probabilidad, como trataré de demostrar, un sustituto de Arca; es decir, la diosa acuática de la fertilidad, de la laguna, a la cual se ofrecía y se siguen ofreciendo a veces los hijos primogénitos y recién nacidos.

Los andinos habrán conservado entonces, de los mitos y rituales católicos que les fueron impuestos, *solamente aquellos que podían ser integrados en sus propios esquemas conceptuales*. Se trata de todos modos de mitos y ritos que ellos podían *identificar* (*gracias a ciertas correspondencias*) con rituales tradicionales de su cultura, los cuales se destinaban a la reproducción de sus bienes materiales, de la fertilidad de sus campos y de sus mujeres, a la reproducción de la salud para sí mismos y su familia, y a la reproducción de hijos, quienes representan en todo grupo los futuros reproductores de los bienes.[107]

106 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op cit.*

107 Acerca del hecho sorprendente encontrado en la cordillera de Mérida, a saber, que no solo los descendientes de aquellos indígenas



E. La Virgen de La Candelaria

La llaman simplemente “La Candelaria”. Es una *piedra* en la cual se inserta la imagen de una “virgen”, la cual se identificó como Candelaria.

---

de antaño tienen estas creencias, sino que las comparten también los campesinos que visiblemente son descendientes de españoles, y que fueron aparentemente integrados en la estructura conceptual del autóctono, ver mi otra obra ya citada *La persistencia de los dioses*.

Dicha virgen es guardada todo el año en “su” capilla, una minúscula capilla situada en plena hacienda de caña de azúcar en *Zumba*, caserío en la proximidad de La Parroquia, saliendo hacia Ejido y Lagunillas.

El ritual se realiza en dos tiempos: la “subida” y la “bajada” de la virgen, *a la inversa* de los santos varones que “bajan” primero para volver a “subir” después. Podríamos descomponer más bien este ritual, sin embargo, en *tres partes* o rituales distintos, los cuales se encuentran prácticamente superpuestos: un ritual católico, un ritual *autóctono* (de origen andino) y un ritual que probablemente tiene un *origen africano*.

Esta fiesta se hace principalmente en La Parroquia y en Zumba (estos dos pueblos con intercambio sagrado en este caso). Hay bailarines de La Candelaria que migraron a otros pueblos, o fueron a trabajar temporalmente a esos pueblos, donde recrearon grupos de danzantes, pero estos tienen que venirse a La Parroquia para su iniciación. En efecto, esta cofradía, a diferencia de la de San Rafael, de San Benito o de cualquier otro santo, tiene un solo *mayordomo iniciador*, jefe incontestado e incontestable del grupo: el de La Parroquia.

Se trata, por consiguiente, de un grupo único en los Andes, una cofradía que obedece a un solo mayordomo, cuya función es además *hereditaria* ya que generalmente es la misma familia quien provee a cada generación, por lo menos hasta donde recuerdan los danzantes actuales. Este mayordomo vive en La Parroquia, cabeza del municipio La Punta (actualmente Rodríguez Suárez), cerca de la placita de este pueblo.[108]

Seguiremos este ritual en sus diversos momentos, desde la salida de la virgen de Zumba:

108 Ver en el mapa una vieja mayordoma (mujer) de La Candelaria con título honorífico, ya que no dirige el baile.

1. La subida a La Parroquia

El 2 de febrero, de madrugada, todos los miembros de la cofradía, es decir, los socios cuyo nombre en este caso muy particular es los "negritos de Zumba", o también los "danzantes de la Virgen", se reúnen alrededor de su mayordomo en la plantación de caña de Zumba, donde tiene la virgen su minúscula capilla.

Los cargadores llevan en sus hombros a la virgen, cuya imagen cuelga de una piedra en forma de media luna, depositada sobre un pequeño montículo de telas. La llevan en procesión, "subiendo" hasta La Parroquia, pues Zumba está situado, en efecto, ligeramente más abajo. Llega el grupo a la capilla de este pueblo, en el interior de la cual se deja a la virgen, mientras los danzantes van a comer algo a casa del mayordomo.

2. La misa y la procesión

Hacia las diez de la mañana empieza la misa, y todos los danzantes ocupan los primeros bancos de la iglesia. Han llegado nuevos danzantes quienes se unen al grupo. Todos revisten hermosos trajes de *brillantes colores*, medias blancas o negras, capas ricamente bordadas y adornadas de lentejuelas plateadas, sombreros de paja bordados con *lana de color*. La iglesia está llena de campesinos venidos de los alrededores, pero principalmente de Zumba, de Los Curos y de La Pedregosa. Otros campesinos (que no caben adentro) esperan en la calle y en la placita.

La procesión sale de la iglesia, la virgen está en los hombros de sus portadores; se da la vuelta a la plaza empezando por la derecha de esta (es decir, por el este) y se regresa por la izquierda (es decir por el oeste), ya que la iglesia se sitúa al sur de la plaza. Como se trata de La Candelaria, todos los participantes llevan en la mano un cirio alumbrado.

Se vuelve a llevar a la virgen a la iglesia y a partir de este momento el sacerdote, que había participado en la misa y procesión alrededor de la plaza, ya no estará presente, salvo a veces como espectador.

3. Los danzantes se organizan en la calle frente a la iglesia y al sureste de la plaza

Forman una larga fila con su mayordomo a la cabeza y bailan al sonido de sus maracas, cada danzante agitando una en la mano derecha, así como se hace también en el baile de San Benito. El mandador mantiene con su látigo, mientras tanto, el espacio alrededor de los danzantes.

El baile se compone de seis momentos principales:

A. "La danza del palo": cada danzante lleva en la mano la punta de una cinta larga que está atada en su otra extremidad a la cima de un "palo" y al bailar se van tejiendo poco a poco las cintas de *distintos colores* alrededor de dicho palo.

B. "La danza del chivo": los danzantes forman dos filas, una frente a la otra, y *miman un combate*, bailando y cambiando de puesto: los que están arriba van abajo, y viceversa.

C. "La siembra del palo": cada danzante lleva en la mano un palo, similar a los palos que sirven para excavar tubérculos (coas), y bailan todos formando círculos, que deshacen y rehacen sin cesar. De vez en cuando levantan todos sus palos, a veces, al contrario, los bajan, siguiendo para lo mismo la orden del mayordomo, quien grita: "¡palos arriba!", o "¡palos abajo!"

D. "La tumba del palo": la danza se transforma en contorsiones de todo tipo, después de lo cual cada quien tira su palo y lo quema, para pasar al movimiento siguiente:

E. "La siembra del maíz": dicha "siembra" se divide a su vez en *cuatro movimientos*:

a) "El alporco o deshierbo": los danzantes están todo el tiempo inclinados o de rodillas, gesticulando e imitando todos los gestos de la limpieza y preparación del terreno.

b) "La culebra": danzan muy rápidamente formando una larga fila que ondula sin cesar, imitando así el desplazamiento de una culebra.

c) "Danza de los animales": aquí se imitan los gritos de los animales del "monte", es decir, todos aquellos animales cuyos

gritos se oyen cuando uno está preparando un terreno para cultivarlo. También corren los danzantes en forma desordenada, se agachan y saltan repentinamente, como hacen los animales cuando los hombres invaden su hábitat.
d) "El palito de la victoria", también llamado "siembra del maíz" o "palito chechequeo".

A partir de este momento, los danzantes van intercambiando de nuevo sus puestos, unos yendo hacia arriba, otros hacia abajo, parándose de vez en cuando para bailar en forma de círculos delante de la puerta de la iglesia. Ya no siguen a su mayordomo, pues ahora este baila solo, así como el capitán de plaza (el capitán más viejo). Las maracas hacen gran ruido durante este baile, y todos cantan:

El palito de la victoria no me quiso confesar
porque me encontró poniendo el palito en su lugar.

F. Finalmente, termina el baile con *la cosecha*: los danzantes imitan los gestos de los campesinos que recogen maíz o cortan caña de azúcar.

4. Todos los negritos van luego a casa de su mayordomo, pues este les ofrecerá "la comida y la bebida", lo que les ocupará buena parte de la tarde

Ya para este día no hay más nada, salvo las distracciones que se han organizado en la plaza para los campesinos, que permanecen ahí hasta que caiga la noche. El ritual vuelve a empezar al día siguiente, el *3 de febrero*.

5. (3 de febrero)

La Candelaria va ahora a "bajar" otra vez a Zumba, llevada en hombros y acompañada de todos sus "negritos" y su mayordomo. Siguen los demás campesinos. Se va a pie a Zumba, que está muy cerca de La Parroquia. No se entra al caserío mismo sino que se toma un camino a través de la plantación de caña de azúcar, hasta llegar a la capillita (que no tiene más de dos metros por dos), la cual

está situada en un pequeño terreno que pertenece a la virgen y es sembrado por sus “negritos”. Los beneficios del mismo sirven para los gastos de la fiesta anual, aunque siempre el mayordomo tiene que completar de su propio pecunio (gastos que suman unos 3.000 bolívares).

Una vez que se ha colocado nuevamente a la virgen dentro de la capilla que permanece abierta, los danzantes repiten exactamente todos los pasos del baile realizado la víspera en la plaza de La Parroquia. Solo que ahora se les pierde a menudo de vista porque van y vienen a través de las cañas de azúcar, sobre todo en los movimientos llamados “danzas del chivo”, “alporco”, “culebra” y “danza de los animales”, es decir, especialmente aquellos que tienen que ver con la preparación del terreno para sembrar. Luego vuelven a subir los danzantes a La Parroquia, para ir otra vez a comer y beber a casa del mayordomo. Después de esta comida, en la misma casa se baila nuevamente:

6. La danza de dos en dos de los negritos

Se forman parejas compuestas cada una de un danzante de “la fila de arriba” y de un danzante “de la fila de abajo”, representando este último el *papel de una mujer,* lo que hace reír a las mujeres que asisten al baile sin participar en él. Después de una copiosa libación regresa todo el mundo en alegre desfile por la vía principal del pueblo hasta la plaza, donde se hará el “ritual de los gallos”.

7. El sacrificio de los gallos

Se realiza, por consiguiente, en la tarde del 3 de febrero (se empieza aproximadamente a las 2 p.m. y siempre se hace en el mismo sitio todos los años: al pie de un árbol situado *al este* de la plaza. El “mandador” dibuja simbólicamente un círculo de unos quince a veinte metros de diámetro, y lo hace respetar mediante su látigo, que él hace restallar hacia los espectadores cada vez que se acercan demasiado. Este gesto lo repetirá a menudo mientras dure el ritual.

Mientras tanto el mayordomo da en voz baja sus instrucciones a los danzantes, individualmente o en grupitos. “Unos gallos” han sido traídos en unas jaulas (generalmente una docena de gallos). El ritual

se repetirá idénticamente para cada uno de los gallos del sacrificio. Esas aves representan "promesas", de los mismos negritos o de otros campesinos, que los ofrecen a cambio de obtener buenas cosechas, o para la curación de un familiar, o por cualquier otra razón.

Siempre penetran en el círculo los danzantes por el mismo lado, por la misma "entrada", al pie del árbol, al este. El árbol es igualmente la puerta de "salida" al final de cada sacrificio. Podemos descomponer el baile ritualístico de los gallos en *tres movimientos principales*:

1. "La tumba del gallo": se coloca un gallo en su jaula en el centro del círculo, con unos trozos de leña encima. Se prende esta. Se repite de este modo un movimiento del baile del día anterior, la "tumba del palo", teniendo así el "palo" y el "gallo" el mismo significado. También se quema el palo, como vimos anteriormente.

Los danzantes empiezan entonces a dar vueltas bailando, alrededor de la jaula (es decir, de la tumba del gallo), pero pegándose más a los límites exteriores del círculo sagrado, y uno de ellos lleva de la mano hacia el centro al "guardián" del gallo, que tiene los ojos vendados y un látigo especialmente largo en su mano derecha. Estos dos hombres bailan un rato juntos, dando vueltas alrededor de la jaula (de la tumba) hasta que al guardián lo suelta su compañero.

2. "El robo del gallo": mientras bailan dentro del círculo, de vez en cuando se acercan unos danzantes que procuran "robarse al gallo", pero entonces "reciben latigazos en las piernas" por parte del guardián que lo hace sin ver pero no sin fuerza. Este movimiento es el más largo, y, cada vez que un danzante es alcanzado por el látigo se ríen mucho danzantes y espectadores.

3. "La muerte del gallo": un danzante termina, sin embargo, por robarse al gallo, y lo "mata" inmediatamente. También cae el guardián "muerto", y ambos, guardián y gallo son llevados por varios danzantes a la "salida" del círculo.

A veces siguen bailando un rato, en círculo, con el guardián "muerto" a hombros, y entonces el individuo que mata el gallo entra en trance con el cuello del gallo muerto en la boca.

Al consumirse cada uno de los sacrificios, beben los danzantes la **"sangre del gallo".** Pero, como el sacrificio real de estos gallos fue prohibido hace unos años, de modo que ya no se matan sino simbólicamente **en la plaza**, hubo que sustituir la verdadera sangre por una bebida roja, en este caso se utiliza "kolita", que piden los danzantes diciendo: "¡Un poco de sangre de gallo, por favor!".

La música que acompaña la danza cada vez se toca con violín, guitarra, cuatro y tambor (generalmente son cuatro músicos, uno por cada instrumento). Lo mismo que en el baile de San Benito, las maracas no están en manos de los músicos, sino en las de los danzantes (una por cada uno). Músicos y danzantes son originarios de La Parroquia y, sobre todo de los tres caseríos o aldeas que dependen de esta: La Pedregosa, Zumba y Los Curos. En las filas, *la de arriba* está generalmente compuesta por hombres de Los Curos y de La Pedregosa, mientras que *la de abajo* la componen hombres de Zumba y de La Parroquia.

La Candelaria es, por consiguiente, una fiesta circunscrita a esta zona andina, aunque tiene fama en toda la cordillera, y vienen campesinos de otros pueblos cuando se pueden desplazar (a pie o en camión).

Aunque yo haya dividido el ritual total en siete movimientos para facilitar la descripción, se lo podría concebir más bien, como dije al principio de este capítulo, a través de tres partes principales: una de origen netamente *católico* (la misa y la procesión de la virgen alrededor de la plaza), otra de origen netamente *autóctono andino*: las danzas a la agricultura que se hacen el 2 de febrero en la calle y el 3 en la plantación de caña de azúcar de Zumba; la utilización de la piedra para sostener a la virgen, y ciertos detalles del sacrificio del gallo tales como, por ejemplo, "el paso" que se utiliza para el baile, la forma de marcar este paso con una sola maraca agitada en la mano derecha y *arriba*; y, sobre todo, es de observar la similitud tan grande que hay entre el robo del gallo en este ritual con el robo del Niño Jesús en el ritual de La Paradura, así como con el robo de los niños por Arca, por la laguna y por la ladrona de niños. Estos robos preceden un sacrificio, en el caso del gallo y en el caso de los niños. En el caso del niño Jesús, se ofrece el niño de La Paradura

simbólicamente, al mismo tiempo que se ofrecen también productos agrícolas, comida y bebida.

Pero otros detalles del ritual de sacrificio de los gallos indican que hay que buscar otro origen a este culto: un probable *origen africano*. En efecto, el sacrificio del gallo y las libaciones con la sangre de este son característicos de los cultos afroamericanos[109], también los latigazos en las piernas[110]. En cuanto al palo que se teje con cintas de varios colores, se consigue en muchos rituales de América del Sur (incluyendo a Venezuela), y en los cultos del *vodú* se llama "poteaumitan". Es *el eje* de las danzas ritualísticas, el "camino de los espíritus", que ellos aprovechan para bajar a tierra y "montar" a los que son poseídos por ellos. Tendría la misma función que el "árbol-reposoir" del *vodú*, que es por el cual bajan y suben los "loa"[111]. De modo que es probable que también el árbol de la plaza de La Parroquia, que representa la puerta de entrada y salida del círculo sagrado, tenga la misma función, el mismo significado.[112]

Se consigue además la Virgen de La Candelaria en la *tabla de correspondencias* que estableció Carlos Esteban Deivé para el vodú de Santo Domingo: indica que ella es el equivalente de Candelina en el vodú haitiano y de Yemanya en el candomblé. Dicha Candelina es la hermana de Candelo y sería un loa de la familia de los Guedé, cuyo símbolo es el *fuego*. Hemos visto que este elemento también está presente en la fiesta andina de La Candelaria, donde se consigue a través de los cirios encendidos (ya existentes en el ritual católico), en el "palo" que se quema, en los pedazos de leña que se queman sobre la jaula de los gallos que se van a sacrificar[113]. Finalmente, está presente el fuego en el mismo nombre de La Candelaria, el cual contiene, en efecto, la palabra "candela", que significa fuego, y so-

109 Alfred Métraux. *Le vaudou…, op. cit.*, p. 143.
110 *Ibídem*, p. 176.
111 *Ibídem*, pp. 67, 106, 125, 173.
112 Sin embargo, el palo con cintas de todos los colores podría también ser, además, una representación del arcoíris.
113 Carlos E Deivé. *Vodú y magia…, op. cit.*, pp. 184, 227 y 239.

bre todo "fuego de incendio". La Candelaria se celebra, en efecto, a principios de febrero, cuando ya comenzó la sequía y la vegetación de muchos cerros es destruida por los incendios (cultivos incluidos). Es raro no ver en la noche las largas culebras luminosas que forma el fuego en los cerros, lo mismo que en los valles. El maíz y la caña de azúcar también se queman.

El "hermano" de Candelina (en el vodú de Santo Domingo) se llama "Candelo", una de las representaciones, en la misma isla, de San Carlos Borromeo. A este se le llama, según Delvé, "el protector de los desvalidos", nombre que se da en los Andes a San Benito, cuyo culto tiene también, con toda probabilidad, como hice notar, un origen africano[114]. ¿Sería San Benito el equivalente andino de Candelo y de San Carlos-Borromeo, y el "hermano" de La Candelaria? (Hermano-marido, como es su significado en el vodú).

Finalmente, tenemos una referencia al falo, no solo en el "palo" grande, sino también en el palito que cada danzante lleva en la mano, sube y baja sin cesar en la "siembra del palo" así como en "el palito de la victoria" o "palito chechequeo", o "siembra del maíz". El refrán, sobre todo, es significativo al respecto:

> El palito de la victoria no me quiso confesar
> porque me encontró poniendo el palito en su lugar.[115]

Métraux indica que, en el altar de los Guedé, en el vodú, se conserva un enorme falo de madera, y Deivé nos dice que La Candelaria, o Candelina, es de la "familia" de los Guedé en Santo Domingo.[116]

Es muy probable entonces que La Candelaria sea a la vez una fiesta de origen africano y andino, además de católico, para fertilizar el suelo, producir buenas cosechas, proteger la tierra contra la

114 *Ibídem*, pp. 222-238.

115 Se nota la actitud burlona que poseen los pueblos andinos.

116 Las "familias" del vodú corresponderían a lo que en el culto de María Lionza se llama "Corte", pero llevando este último término además el sentido de "etnia" (que bien podría estar también en el vodú).

sequía y los incendios ("candela"), pues ella puede acortar la sequía y mandar la lluvia.

Los danzantes de arriba y de abajo

Regresemos un momento a los danzantes, entre los cuales hemos visto que se reproduce el dualismo de arriba y abajo, que ya encontramos anteriormente con respecto a la división en mitades de las comunidades, a la concepción del cuerpo humano, y con relación a los mitos.

En el ritual de La Candelaria forman los danzantes a veces dos filas que bailan una frente a la otra, como expliqué, una representa "arriba" (en general, individuos provenientes de La Pedregosa y de Los Curos), la segunda representa "abajo" (generalmente individuos de Zumba y de La Parroquia). Cuando tiene una fila más danzantes que la otra, una parte de los que componen esta pasan a la primera a fin de mantenerlas en igualdad numérica, y para que a cada danzante le corresponda otro en frente. Así que encontramos en esto una *voluntad de simetría,* la cual se manifiesta en los intercambios de puesto de arriba hacia abajo y viceversa.

Dicha simetría se vuelve a repetir luego en el baile de dos en dos después de la comida del 3 de febrero, en casa del mayordomo, uno de los danzantes representa "arriba" y el "macho", el otro "abajo" y la "hembra".

Me parece encontrar en esta voluntad de simetría la misma *idea del espejo* que desarrolla Tristan Platt con relación a un estudio que hizo de los Macha de Bolivia[117]. Según este autor, el concepto de *yanantin,* o relación de simetría en espejo, permitiría concebir un *ideal de unidad entre los sexos,* y el *campo semántico* del yanantin sería un *fenómeno panandino,* cuyas *variaciones históricas y regionales estarían en la espera de un estudio comparativo.*

---

117 Tristan Platt. "Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie", en *Annales* (Econ. Soc. Civiliz.), N° 5-6, Armand Colin, París, 1978.

En efecto, la dificultad que representa la *diferencia* entre el *cuerpo del hombre y el de la mujer*, es decir, su *asimetría*, que subsistiría si la pareja que baila estuviese compuesta realmente de un varón y una hembra, *se salva* gracias a un truco: hay *simetría corporal* ya que son dos varones quienes forman la pareja, pero *se conserva* al mismo tiempo el *simbolismo del dualismo* sexual, ya que uno de esos hombres representa al macho, el otro, a la hembra. La misma observación se puede aplicar a las filas de arriba y abajo, cuyos miembros también forman parejas que se enfrentan (para el baile y para el combate).

F. Ritual de San Isidro

Este ritual se celebra en todas las comunidades andinas entre el 15 de mayo (fecha oficial del santo en el calendario católico) y el 22 del mismo mes. Siempre implica la participación de dos comunidades, la que presta su santo y la que lo recibe. Es así, por ejemplo, como el San Isidro de Valle Grande (su capilla se encuentra en Alto Viento, hacia La Culata) visita La Parroquia de Milla, a la entrada de la ciudad de Mérida hacia el este; el de La Pedregosa va a Santa Bárbara, el de Lagunillas a Pueblo Viejo. En todos los casos siempre "**baja**" primero el santo hacia una comunidad situada más abajo que su comunidad de origen, para luego volver él a "subir" a su casa, lo que se acostumbra a hacer enseguida, o veinticuatro horas después, o también de dos a ocho días después.

El "paseo" del santo se realiza del modo siguiente: lo llevan en una carroza (camión adornado de frutas, verduras, tubérculos, ramas y flores). Varios pares de bueyes caminan delante, con cintas de color en los cachos. Los músicos acompañan el paseo tocando alegres canciones populares en sus violines, guitarras, cuatro, tiples y maracas (esta vez son los músicos quienes tocan las maracas).

Se hace pasar al santo debajo de unos arcos que se construyen con ramas y troncos, y que se adornan como la carroza, con todos los productos agrícolas, así como con gallinas, huevos (primeros huevos o ñemas de gallina, gallinas que ponen por primera vez, es decir, las mismas primicias que se deben también a la laguna). Se cuelgan

las gallinas cabeza abajo, o se encierran en unas minúsculas jaulas. También se adorna el arco con chimó, miche, mantequilla, queso y cuajadas (quesitos redondos, frescos, envueltos en hojas de frailejón u otras hojas). Esos arcos se elevan igualmente a la entrada de las capillas de donde sale el santo y donde entra.

San Isidro tiene entonces la misma función que ya tenía en Europa: es el protector de la agricultura y de la cría de animales. Su paseo de regreso se acompaña de numerosas libaciones, que hacen músicos y socios del santo. La subida se hace igual que la bajada, con los mismos adornos en todas partes, con bueyes y música.

Hay, sin embargo, variantes en este paseo, según las comunidades: por ejemplo, en Pueblo Viejo de Lagunillas, los socios de este santo se disfrazan de *ancianos de ambos sexos*, los cuales se adornan con plumas de guacamayos, y pegan a todos aquellos que se les acercan *como si fueran mamás y papás de ellos*. Hay además dos "reinas" en el paseo: "la reina blanca" y "la reina de los indios". La primera lleva un "collar de oro", que le habría sido regalado hace tiempo a la "reina blanca" por los indios. Esta es representada por una joven, blanca o mestiza, mientras que la otra reina es una auténtica muchacha india de Pueblo Viejo.

Si recordamos que esa es la zona donde reina sin contestación la laguna de Urao, o doña Simona, que es "una viejita", y que ella y su hermano-marido, don Simón, aparecen a veces como "dos viejitos" que son los "papás de las lagunas", ¿cómo no asociar los ancianos del paseo de San Isidro con ellos? Sobre todo con el detalle de las plumas de guacamayos, que sabemos tenían antiguamente gran importancia en los rituales andinos: se sacrificaban guacamayos en los templos y a las lagunas, en Colombia como en los Andes venezolanos, según los cronistas.[118]

En cuanto a las dos reinas, ¿trataríase de un intento de síntesis por parte de los indios de Pueblo Viejo. La "reina blanca" lleva un collar de oro que ellos le regalaron, el oro siempre tuvo importancia en la región en los rituales de curación; además, según los mojanes, se

118 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los.., op cit.*

ofrecía antiguamente mucho oro a las lagunas, como ya comentamos en un capítulo anterior.

Lo que distingue también a Pueblo Viejo de otras comunidades cuando se celebra a San Isidro, es la unión de cinco caseríos para la fiesta, que forman tres "partidos", de los cuales provienen los músicos. Se tocan violín, tambor y maracas.

Los **partidos** son los siguientes:

La Calera: Caserío de La Calera.
Mucumbú: Caseríos de Mucumbú y Pueblo Viejo.
Agua de Urao: Caseríos de Agua de Urao y El Molino.

No se sabe en la zona cuál es el origen de tales partidos, dicen los mojanes que "eso viene de los Antiguos". Se trata, muy probablemente, de la antigua división política que había en las provincias en el tiempo de la Colonia española: el partido (o distrito menor) no tenía límites exactos. Este término también tenía el significado de unión entre varios pueblos de indios (pueblos de misión y de reducción). ¿Se habrá instalado el partido, división política no muy exacta, sobre una organización autóctona anterior? ¿Tratábase de una organización política, religiosa, de parentesco, o de una organización que practicaba el intercambio a través de clanes?

Finalmente, San Isidro, patrón de la agricultura, tiene una función aparentemente opuesta (¿o complementaria?) a la de San Benito. En efecto, mientras se canta para este último: "San Benito quita el sol, pone el agua", o "San Benito quita el sol, pone la lluvia", se le dice a San Isidro: "San Isidro quita la lluvia, pone el sol" (su fiesta se realiza cuando ya empezó la estación de lluvias, las cuales pueden hasta causar inundaciones, sobre todo a partir del mes de abril).

CAPÍTULO 3

CORRESPONDENCIAS ENTRE EL MITO DE ARCO Y LOS RITUALES CATÓLICOS

Ya pudimos observar, cuando se describieron los rituales, algunas correspondencias muy claras entre, por ejemplo, la función de los santos y la de Arco-Arca, en particular en lo que trata de la protección a la agricultura (en el sentido de: control del agua, fertilidad del suelo), a los animales y a los hombres.

Ciertos atributos, que ya tenían esos santos, debieron facilitar estas correspondencias, a causa de las similitudes que debieron aparecer como muy nítidas a los ojos de los indios. Revisaremos algunas de ellas:

San Rafael, en todas sus estatuas, es "catire", con "ojos gatos", lo que como sabemos es también uno de los aspectos típicos de Arco en la cordillera de Mérida[119]. Lleva un pez en la mano lo que indica su asociación con el agua; además el pez es un animal sagrado, que pertenece a Arca y a la laguna. San Rafael es igualmente el protector contra los maleficios del agua, y esto no lo ponen en duda los campesinos. La segunda noche de su "novena" del mes de octubre, la "rezandera de San Rafael" dice las palabras siguientes:

119 Pienso que las estatuas debieron llegar de España con estas características físicas, que los indios pudieron reconocer como las de Arco; a menos que haya sido al revés, y que hayan atribuido luego a Arco los rasgos físicos de San Rafael.

> Oh Dios y Señor de los ángeles ... Os doy gracias
> por habernos dado en el Santo Arcángel Rafael
> un protector que acude en nuestros peligros
> como con el joven Tobías, librándolo del pez
> que saliendo de las aguas del Tigris quería devorarlo...

Además, San Rafael es médico, como se puede observar en el refrán que recogen en coro centenares de veces los fieles, todas las noches de la novena:

> Arcángel San Rafael, sed nuestro médico y guía.

Recordemos aquí que los mojanes, o sacerdotes de las lagunas, son todos médicos, y que la tradición dice que ellos son iniciados a la medicina por Arca, o sea, por la laguna.

A la inversa de Arco y Arca, que llegaron *después* del diluvio, y después de la inundación (ver el mito), y quienes debieron, por consiguiente, crear todo nuevamente, San Rafael llega *antes* del desastre: salva al joven Tobías del peligro de las aguas antes de que el pez lo devore, protege la comunidad de La Pedregosa contra la constante amenaza representada por las lagunas morochas del páramo de Los Conejos y la laguna subterránea.

Con San Rafael no hay, entonces, discontinuidad. Basta mantener, conservar esta continuidad que él ayuda a asegurar, en la Naturaleza como en las especies, cumpliendo simplemente la promesa que antaño hicieron los "Nonos" o "Antiguos": la de celebrar al santo con muchos honores durante el mes de octubre, reservando todo este mes para él solo, y hacerle realizar su paseo anual por su comunidad.

Es importante hacer además, con respecto a este "santo", una observación de orden lingüístico: en el título de "arcángel" que se le da, encontramos, al descomponer esta palabra, dos palabras: "arco" y "ángel". San Rafael sería por consiguiente:

Arco-Ángel.

Y si recordamos acá la versión del origen de Arco que se recogió en La Culata, Arco es "un ángel que cayó del cielo".

En cuanto a San Isidro, llegó de España con una característica demasiado visible para no haber impresionado enseguida a los indios andinos, pueblo de agricultores, y hacérselo identificar con sus propios dioses: San Isidro es, como sabemos, el gran patrón de los agricultores. Por esto, a lo largo del camino seguido por su "paseo" se construyen "arcos vegetales", con toda clase de primicias. Es significativo que, en este paseo como en el de todo santo, se "baja" para luego "subir" otra vez, hecho que podemos asociar a la identificación de Arco con las altas cimas, cerros y páramos. Ya expliqué además[120] que la divinidad masculina había hecho el recorrido completo: cielo-->agua-tierra-->cielo, mientras que el personaje divino femenino permaneció en el agua terrestre: cielo-->agua-tierra, de modo que La Candelaria, personaje femenino, a diferencia de los santos varones, *sube* primero, para bajar luego (Zumba-->La Parroquia-->Zumba).

Salas pretende haber encontrado documentos en los cuales aparece el dios *Ches* de los antiguos cuicas como una deidad que bajaba una vez al año del páramo a través de la persona de un moján, y a los gritos de "Baja el Ches". Es interesante observar que encontramos una práctica ritual muy similar entre los actuales campesinos, aunque en relación con los "santos", y que ahí está el mito de origen, que enseña que las deidades bajaron del cielo (de arriba, de la Vía Láctea); y está también el culto a las piedras en Lagunillas, que indica que Arco, o don Simón, es el páramo, el alto cerro, las grandes piedras de esos cerros. De modo que el ritual a los santos viene a ser la puesta en práctica, anualmente renovada, del mito de origen y de las creencias autóctonas.

En la apariencia física, San Benito no tiene nada de común ni con San Rafael, ni con Arco. Hemos visto que estos dos son "catires, con ojos gatos", mientras que San Benito es "negro y feo" Sin embargo, también vimos que Arco toma tradicionalmente otras

120 Ya se habla anteriormente de esto, en este mismo trabajo.

apariencias, lo mismo animales que humanas; hasta puede ser objetos o fenómenos de la naturaleza "bolas de fuego", "una luz alrededor de la luna". No hay entonces ningún obstáculo para que pueda tomar la apariencia de San Benito. Además, el color negro de este último se debe como dijimos a su probable origen en un dios africano, o afroamericano, importado a los Andes por los esclavos.

San Benito es invocado para que beneficie a la agricultura, que cure a los enfermos, y se le pide agua a gritos (especialmente en las zonas más secas de la cordillera).

Pero la correspondencia más importante que encontré con referencia a San Benito, es la siguiente:

El ritual de este santo está constituido básicamente por libaciones y bailes, razón por la cual se lo nombra también el "santo bailón". Los viejos bailarines, vasallos del santo, al estar borrachos y al identificarse con su dios repiten a menudo: "Yo soy San Bailón, yo soy San Bailón". Esto es *muy significativo,* si consideramos que *este es también uno de los nombres de Arco, el marido de la laguna de Urao: el cerro San Bailón,* sobre el cual se encuentra una de las hijas de dicha laguna y de este cerro, la laguna de San Benito (¿Hija-esposa?).

Las correspondencias son por consiguiente bastante numerosas como para permitir la consideración de que San Bailón = Arco = don Simón = marido de la laguna de Urao (marido-hermano) = San Benito.

Ahora, el gran gusto andino por la reproducción del dualismo hace que haya una cantidad de *oposiciones* entre San Benito y San Rafael:

> San Benito es feo; San Rafael, hermoso.
> San Benito es negro; San Rafael, catire.
> San Benito es un borracho, San Rafael es sobrio.
> A San Benito le gusta el baile y el desorden, a San Rafael le gusta la quietud y el orden.
> Las fiestas de San Benito son improvisadas las de San Rafael bien organizadas.

Hay un montón de fechas para San Benito, siempre la Misma fecha para San Rafael.

A San Benito le gusta *el ruido* y *la parranda*, a San Rafael *el silencio* a pesar de que en la noche del último sábado de su mes (octubre) hay muchos cohetes y fuegos artificiales, también la gente se emborracha y baila, pero mientras tanto está el santo *encerrado* en su capilla, mientras que San Benito *participa en el baile y en la borrachera colectiva*.

San Benito es violento, tiene mal carácter, San Rafael es equilibrado y dulce.

San Benito tiene dificultades para realizar los milagros, San Rafael repite anualmente su gran milagro (proteger la comunidad entera contra una catástrofe por el agua).

Finalmente, una diferencia fundamental entre ambos santos reside en la *dualidad* que existe en el propio San Benito, y que es inexistente en San Rafael: existe, en efecto, un San Benito *bueno* y un San Benito *malo*, de modo que se recompensa o se castiga al santo según su comportamiento: cuando rehúsa un favor le pegan, lo fustigan, lo ponen "cabeza abajo" durante todo un día al sol. De modo que hay en la relación del hombre con San Benito *una inversión* (transformación) de la relación hombre/Arco: es *Arco quien recompensa o castiga al hombre* según como se comporte, *es el hombre quien recompensa o castiga a San Benito según su comportamiento*:

Hombre bueno ---->Arco bueno (recompensa al hombre).
Hombre malo----->Arco malo (castiga al hombre).
San Benito bueno---->Hombre bueno (recompensa al santo).
San Benito malo---->Hombre malo (castiga al santo).

Aquí puede haber actuado una influencia de ciertas costumbres ritualísticas afroamericanas para facilitar esta transformación.[121]

En el caso de San Benito encontramos por consiguiente que la pareja mítica original:

Arco/Arca = hermano/hermana. / marido/mujer.

se vuelve: a) Reina de Sicilia/San Benito = Madre/hijo.

b) Reina de Sicilia/esclavo negro = Mujer/amante.

c) Esclavo negro/San Benito = Padre/hijo.

y tal vez:

d) San Benito/La Candelaria = Hermano/hermana. / Marido/mujer.

relación que así reproduce la otra:

Arco/Arca = Hermano/hermana. / Hermano/hermana. = San Benito/Candelaria = Hermano/hermana / Marido/mujer.

121 En los trances con "espíritus negros", en el culto de María Lionza, se consigue este tipo de familiaridad punitiva, así como también en los dioses que describe Roger Bastide, en *Les religions africaines au Brésil*.

Todos los personajes del mito de origen de San Benito[122] están asociados con *el agua*: la reina se baña en el agua que calentó el esclavo negro. Encontramos así el *agua misma* como intermediario entre la reina y el esclavo, y la oposición horizontal agua fría/agua caliente sustituyó a la misma oposición (en las lagunas) así como a la oposición vertical agua celeste/agua terrestre.

San Benito niño fue tirado al agua dentro de una cajita de madera. Ya, en el mito de referencia, habíamos encontrado un cántaro, luego dos taparitas:

cántaro (objeto artificial, de arcilla cocida)	taparitas (objeto natural, fruta seca y hueca)	cajita (objeto artificial, pero de madera)

La caja es artificial ya que es fabricada por el hombre, lo mismo que el cántaro, pero es hecha de madera, material natural, no cocida (a diferencia de la arcilla), y seca (como la tapara). Participa entonces de la naturaleza del cántaro y de las taparitas.

Ahora bien, el contenido de las dos primeras es agua, mientras que la caja lo que contiene es a San Benito-niño, quien es tirado al río. Pienso que la relación es demasiado clara, y que San Benito está totalmente identificado con el agua. ¿Además su refrán más popular no es, como ya dijimos, San Benito quita el sol, pone el agua?

A diferencia de Arco y de San Rafael (y de la laguna), que son todos catires "con ojos gatos", San Benito es negro y tiene ojos negros. Sin embargo, en el mito que cuenta su origen, vimos que cuando nació el niño era "catire con ojos azules", y que se cuenta que "quiso tomar el color negro para poder huir de las mujeres que lo perseguían".

Existe pues una oposición entre el santo *niño* y el santo *adulto*, por *inversión del color*, y así se repite la oposición que ya habíamos encontrado con referencia a la concepción biológica del niño y del

122 Ya se hace referencia a este punto en este trabajo.

adulto. Esta última era producida por los movimientos invertidos del cuajo y de la pelota (órganos del equilibrio del cuerpo humano).

La caja sirve también de intermediario entre *la madre natural* de San Benito (la reina) y su *madre adoptiva* (Santa Ifigenia), la que lo recogió en el río, la relación reina de Sicilia/Santa Ifigenia ¿habrase sustituido por la relación cielo/tierra, agua celeste/agua terrestre? Veamos de nuevo qué había en el cielo de origen (el del mito de referencia de Arco): había la Vía Láctea (la gran mancha blanca), la cual contenía al principio (antes de la pelea) la mancha negra, o Arco/Arca[123]. ¿Se reproduciría esta relación en la de la reina (blanca) y su amante, el esclavo (negro)? ¿O en la de la reina (blanca) que lleva en su seno un niño (el cual se volverá negro)? Podríamos entonces establecer la transposición siguiente:

Esclavo Negro
Vía Láctea/Arco (Arca) <==> Reina de Sicilia/San Benito
(Blanca) (Negro) (Blanca) (Negro)

Cae Arco en la laguna — Cae San Benito en el río

Ambas caídas se deben a un *conflicto*: pelea en el cielo en el primer caso, conflicto previsible entre el rey y la reina en el segundo (pues el niño es el producto de los amores de ella con el esclavo negro, lo que causa que ella tire el niño al agua).

Pienso entonces que San Benito es el de los tres santos varones que reproduce mejor la identificación con Arco y con el agua, razón tal vez por la cual adquirió también la doble significación que tienen Arco y el agua: la oposición agua benéfica / agua maléfica, que en él ha sido sustituida por la oposición entre la cooperación y el rehúso de cooperación con el hombre.

123 El símbolo <==> significa "idéntico a".

Pero el santo también es identificado con el **cerro**, por intermedio de su amor por el baile: él es el "San Bailón" (santo bailón), así como Arco es también "San Bailón" (el cerro de este nombre).

Tenemos entonces que:

Arco - Arca	*Laguna de Urao*	*San Rafael*	*San Benito*	*San Isidro*	*La Candelaria*
caen (mito) bajan y suben (mito y ritual)	baja y sube (mito)	baja y sube (ritual)	caen (mito) baja y sube (ritual)	baja y sube (ritual)	baja y sube (ritual)

Podemos considerar, en efecto, los "paseos" de los santos como una repetición simbólica de la bajada inicial que se realiza en el mito de origen: el movimiento se invierte cuando se trata de la entidad femenina (Candelaria), lo que puede corresponder al hecho de que esa otra entidad femenina anterior y paralela a La Candelaria, Arca, vive ahora en el fondo de la laguna, de donde sale subiendo a la superficie, para proteger a los hombres o hacerles daño; lo mismo que La Candelaria sube de Zumba a La Parroquia para dar protección a los hombres, pero para permitir también la destrucción de sus campos y cosechas por la candela (incendio).

Aunque la función de La Candelaria sea visiblemente la de proteger la agricultura, su relación con el agua no es evidente. Ya hace observar que su nombre se relaciona, en efecto, con "candela", o fuego de incendio. Pero debemos recordar que la "Candela" es uno de los espíritus del aire. Arco y Arca provienen de "los aires", participan de su naturaleza todavía (bajo la forma de lluvia, de arcoíris, de pelota de fuego, de luz alrededor de la luna).

También exploramos la posibilidad de acercar La Candelaria a su hermana de la isla de Santo Domingo, o Candelina, diosa del vodú y hermana de Candelo, perteneciendo estos dos a la familia de los Guedé y a un culto fálico. Encontramos unas muestras de dicho culto en las danzas rituales de La Parroquia y de Zumba, y vimos la posibilidad de considerar a La Candelaria andina como la hermana (y por consiguiente siempre la esposa también, como funciona en

el mito) de San Benito, cuyo culto también tendría influencias africanas.

Es igualmente importante señalar otra vez que la fiesta de La Candelaria termina el mes de las paraduras, siendo estas, según mi reconstrucción, un sustituto de los sacrificios obligatorios de recién nacidos. El mismo mes de enero es también el de tales sacrificios, los cuales no han desaparecido del todo, y se hacen paralelamente a las paraduras, lo que nos permite establecer la equivalencia que sigue: se sacrifica a los niños recién nacidos y primogénitos para que la laguna proporcione el agua que se necesita en la agricultura, se realizan las paraduras para que La Candelaria asuma las mismas funciones que la laguna. Los campesinos establecen, en efecto, una relación muy fuerte entre las paraduras y la otra fiesta: "Las paraduras *deben* terminar para La Candelaria", dicen enfáticamente.

Para cerrar estas correspondencias entre La Candelaria y Arca, agregaremos que los danzantes de La Candelaria imitan en uno de sus movimientos, como vimos, una "larga culebra", cosa que logran formando una larga fila que serpentea, movimiento que, además, *lleva el nombre de la culebra*. Y vimos en otro capítulo que esta es *una de las principales formas de Arca cuando se manifiesta en la laguna*: una culebra gigante.

En cuanto al sacrificio de los gallos, se debe comparar no solo con los sacrificios del mismo tipo que se hacen en los rituales afroamericanos, sino también con los sacrificios de niños y el Niño Jesús de las paraduras, por esta misma secuencia del "robo" que hemos encontrado con relación a los niños, al niño Jesús y a los gallos; y también hay que relacionarlos con los antiguos sacrificios de guacamayos que hacían los indios, por lo menos en Trujillo, y de los cuales tenemos noticia a través de Juan de Castellanos[124]. Todavía en el siglo xviii, se hicieron excomulgar tres mojanes cuicas "porque paseaban en los montes Siquisay y Mocoy vestidos de plumas de

124 Juan de Castellanos. *Elegías de varones ilustres de Indias*, Ediciones de la Academia de la Historia, Caracas, 1962. pp. 255-256.

guacamayo y sacando sonidos de unas conchas; recibían ofrendas de plata, de cacao y de masato para que lloviera en los conucos".[125]

También los chibchas sacrificaban guacamayos[126]. El antiguo moján vestido de plumas de guacamayo, el danzante de San Benito o de San Isidro, que tiene falda de plumas de guacamayo, el guardián del gallo que muere simbólicamente con este en los brazos, ¿tienen el mismo significado? *Es muy probable*.

También veo una correspondencia entre las peregrinaciones de los chibchas de una laguna a otra, "Tunja iba de Guatavita a Ubague, y Bacata lo hacía al revés)"[127] y los "paseos" de los santos, San Isidro que va de La Pedregosa a Santa Bárbara, o de Alto Viento a Milla, luego se hace en sentido inverso; o el de La Candelaria, de Zumba a La Parroquia, y que luego regresa.

---

125 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op cit*.

126 Julian H Steward. *Handbook of South American Indians*, The Andean Civilizations Vol. 2, Washington, 1946, p. 907.

127 *Ibídem*, p. 906.

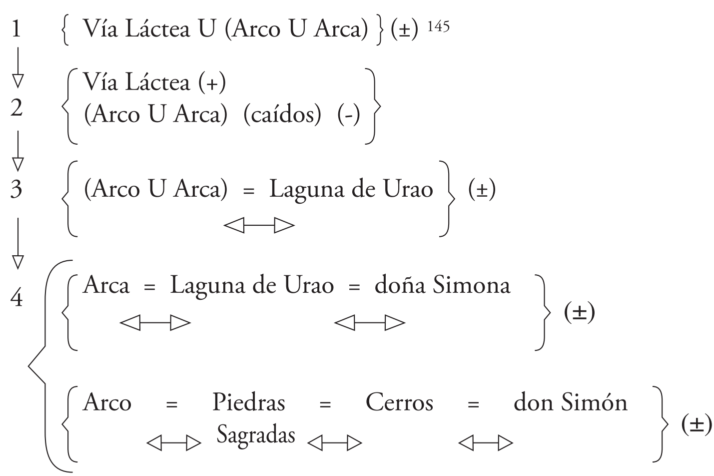
CAPÍTULO 4

LA REESTRUCTURACIÓN, ANÁLISIS FINAL

Ya indiqué que existían *dos variaciones principales* en el paso del mito de origen de Arco a las creencias y prácticas simbólicas: una que quedó independiente de la imposición cultural española (salvo en lo que trata del vocabulario que se utiliza), otra que recibió esta influencia extranjera y la integró.

En Pueblo Viejo de Lagunillas, al pasar del mito de referencia a las creencias, encontramos cuatro unidades, formadas de "paquetes de relaciones", las cuales podemos representar del modo siguiente:

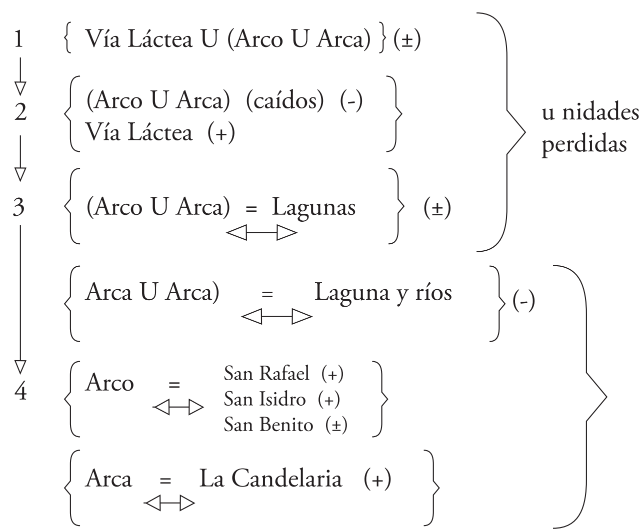
I. *Lagunillas (Pueblo Viejo):*



Se puede ver que la unión que existe al principio entre la Vía Láctea y Arco se deshace en la segunda unidad: la Vía Láctea conserva entonces su signo positivo mientras Arco y Arca asumen en su propia unión el signo negativo. Esta unión de ambos personajes míticos se mantiene luego en la tercera unidad, pero se identifica ahí con la laguna, y adquiere el signo positivo, que se suma al negativo. Finalmente, en la cuarta unidad, hay separación sexual entre Arco y Arca: esta última conserva la identificación con la laguna y con la anciana doña Simona, mientras su hermano marido adquiere una nueva identificación, con los cerros y piedras Sagradas, así como con el anciano don Simón. Ambos, Arco y Arca, conservan en ellos la dualidad (son benéficos y maléficos).

Para La Pedregosa también podemos distinguir cuatro unidades principales a partir del mito de origen (que se perdió en esta comunidad) y llegando a las actuales creencias o mito vivido:

II. ***La Pedregosa:***



La *cuarta unidad* es entonces la que distingue la versión de La Pedregosa y hace de ella una versión fuertemente influenciada por

la imposición cultural española, *pero manteniendo la estructura autóctona*.

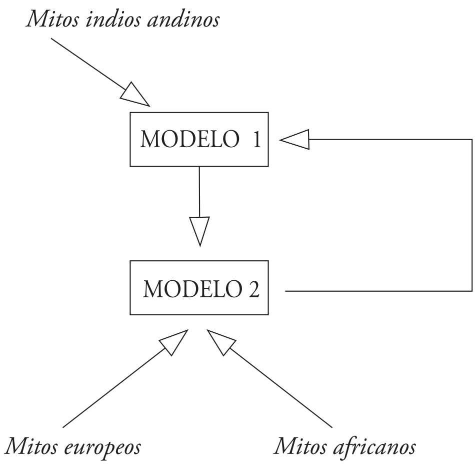
Interesa observar que en Lagunillas, donde han conservado Arco, Arca y las lagunas toda su dualidad, se celebra igualmente a San Isidro y a San Benito, aunque con unos detalles que podrían mostrar que la segunda variante mítica está presente paralelamente a la primera; pero en una versión que todavía muestra la transición, el paso de una a otra, cosa que no se consigue en la versión de La Pedregosa: los bailarines están vestidos de plumas de guacamayos, figuran unos ancianos a quienes se llama "los taitas", término utilizado para referirse a don Simón y a doña Simona.

Por el contrario, la Virgen de La Candelaria no tiene importancia en Pueblo Viejo. Se podría entender tal vez por el hecho de que ella es un sustituto de Arca y de la laguna, siendo la laguna de Urao (es decir, doña Simona o Arca) un personaje aún demasiado importante mítica y ritualísticamente en esta zona, su función es demasiado visible en relación con la agricultura como para que hubiera necesidad de sustituirla. Mientras que la transferencia fue necesaria en La Pedregosa, donde Arca se había vuelto un personaje únicamente hostil, y por consiguiente hubo que transferir su signo positivo a una divinidad española (y africana), en este caso La Candelaria.

En cuanto a la celebración de las fiestas de San Isidro, San Benito en Pueblo Viejo de Lagunillas, no era necesaria ya que Arco (o don Simón) conservó también en esta zona su carácter dual. Sin embargo, las piedras sagradas y los cerros tienen tal vez menos importancia *efectiva* en la zona que las lagunas; por otra parte, la pluralidad de formas de Arco permite, así como permitió en otras partes, la aceptación indefinida de nuevas formas, las cuales han surgido en este caso en el modelo 2 (La Pedregosa), y pasaron luego al modelo 1 (Pueblo Viejo de Lagunillas).

Encontramos entonces que el modelo 1 es anterior en el tiempo al modelo 2, pero recibe luego la influencia de este; de modo que se consigue ahora la presencia paralela y no contradictoria de ambos modelos en Lagunillas, mientras que solo se consigue el segundo en

La Pedregosa y otras zonas más mestizadas. En estas últimas los mitos africanos contribuyeron también a las transformaciones:



En estos dos modelos, las transformaciones fueron ayudadas por:

A. En las zonas no mestizadas, el *medio ecológico*.
B. En las zonas mestizadas, la *imposición de otra religión* (católica española) y *el aporte de elementos de una religión africana* x.

En A, las transformaciones se hicieron:

1. Por cambios consecutivos del elemento natural asociado a los personajes míticos:
AIRE --> AGUA -> TIERRA (ALTA)
2. Por transferencia del dualismo Positivo / Negativo de un ( ) elemento al otro:
AIRE { + - } -> AGUA { + - } TIERRA (ALTA) { + - }
3. Por transferencia del dualismo Masculino U Femenino del primer elemento al segundo:
AIRE { MF} -> AGUA { MF}

4. Por división sexual de los elementos cuando se pasa del segundo al tercero:

AGUA {MF}
PÁRAMO {M}
AGUA {MF}

Como la transferencia del sexo masculino fue la única en hacerse a las tierras altas (páramos y cerros), el sexo femenino quedó asociado al agua. Y como ya vimos[128], que páramo y cerro son el equivalente en los Andes venezolanos de ARRIBA y del cielo (AIRES), y que el agua de las lagunas es terrestre y por consiguiente de ABAJO, encontramos otra vez la misma dualidad final CIELO/ TIERRA.

En efecto, la oposición PÁRAMO(M) / AGUA (F)
es equivalente a: CIELO (M) / TIERRA (F)

En B las transformaciones se hicieron:

1. Por pérdida del carácter positivo del elemento mítico autóctono (Arco U Arca)

2. Por transferencia de este carácter positivo perdido a ciertos elementos de la religión impuesta (ciertos santos católicos[129]), pero dicha transferencia se hizo solo para aquellos santos capaces de ser integrados en el esquema conceptual de los autóctonos, gracias a su asociación preexistente (para la percepción indígena) con a) el agua, b) la agricultura y c) la medicina (uno de estos rasgos, o todos), en los cuales reconocían atributos de sus propios dioses.

3. Por transferencia del carácter dual Positivo U Negativo del elemento mítico autóctono, a un elemento de la religión impuesta (San Benito), gracias al hecho de que la transferencia fue doble,

128 Este tema se trata en la parte sobre las piedras sagradas y los cerros, en esta obra.

129 En algunos pueblos se puede conseguir un patrón local que sustituye a San Rafael (nunca a San Benito ni a San Isidro), pero la función de este es la misma, y la estructura es igual.

gracias tal vez al refuerzo que constituyó también aquí la influencia africana (lo mismo sucedió probablemente con La Candelaria)

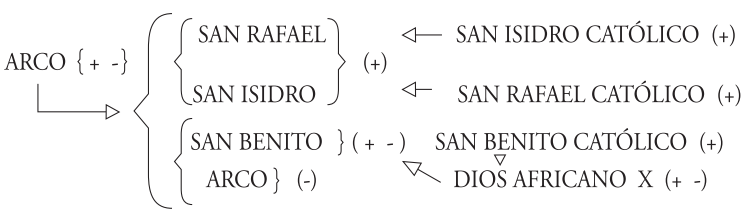
Así que tenemos:

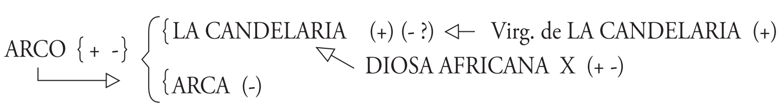
a) Transferencia del carácter dual Positivo/Negativo de un dios africano a un santo católico.

b) Transferencia del carácter dual Positivo / Negativo de una divinidad autóctona (Arco) a este mismo santo católico (San Benito).

Pienso que es probable que, cuando se hizo la transferencia de Arco a San Benito, este ya había recibido la transferencia africana (de un dios x); este santo no conservó el efecto del santo católico sino *el nombre*, el ritual no tiene visiblemente nada de católico, lo que diferencia mucho a este santo de los demás, y hace que sea el único en los Andes cuyo culto haya sido *prohibido* varias veces por la Iglesia.

Esta doble metamorfosis de San Benito (en dios africano y luego en dios autóctono) le permitió conservar el doble carácter Positivo / Negativo de ambas divinidades, mientras que en los otros santos (San Rafael, San Isidro y cualquier otro santo en el cual se haya podido realizar una transferencia de este tipo), solo se transfirió el carácter positivo, razón por la cual su culto, a pesar de todo su contenido no católico, se conservó en el seno de la Iglesia.





Este segundo modelo ya no es dual, constituye más bien una triada, en la cual San Benito representa un intermediario entre dos extremos opuestos:

a) Los santos, cuyo signo es únicamente positivo y que sustituyeron al Arco de signo positivo.

b) Arco, cuyo signo es únicamente negativo.

Esto concierne sin embargo solo a las entidades masculinas. En cuanto a la parte femenina del modelo, no se sabe hasta qué punto permanece siendo dual, pues La Candelaria si bien lleva *oficialmente* el signo positivo, parece que en la práctica tuviera también el signo negativo, aunque en una forma menos clara que en el caso de San Benito, en el cual los hombres castigan al santo cuando *se porta mal* con ellos.

De modo que este segundo modelo ha tenido un desarrollo algo asimétrico.

Si proyectamos esto a la concepción del espacio cósmico que tiene el campesino merideño, encontramos *cuatro niveles* en los cuales *domina siempre el agua*:

Para Lagunillas:

		AIRES (CIELO)	(1)
	TIERRA ALTA	AGUA (LAGUNAS)	(2)
AGUA (ALGUNA)	TIERRA BAJA		(3)
AGUA (LAGUNA)			(4)

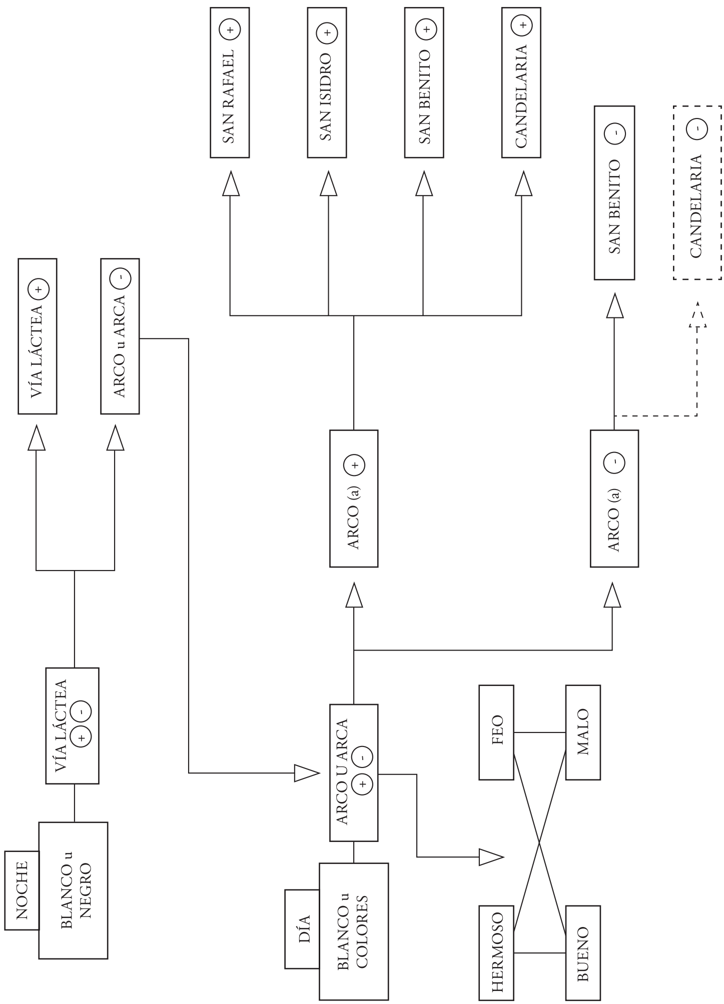
Para la Pedregosa:

		AIRES (CIELO)	(1)
	TIERRA ALTA	AGUA (LAGUNAS)	(2)
TIERRA BAJA	AGUA (RÍO)		(3)
AGUA (LAGUNA)			(4)

El agua está manifiestamente presente, en efecto, en los niveles 2, 3 y 4. Además, ella proviene del nivel 1 (aires o cielo), no solo bajo la forma de lluvia, que une cielo y tierra, o bajo la de arcoíris, que

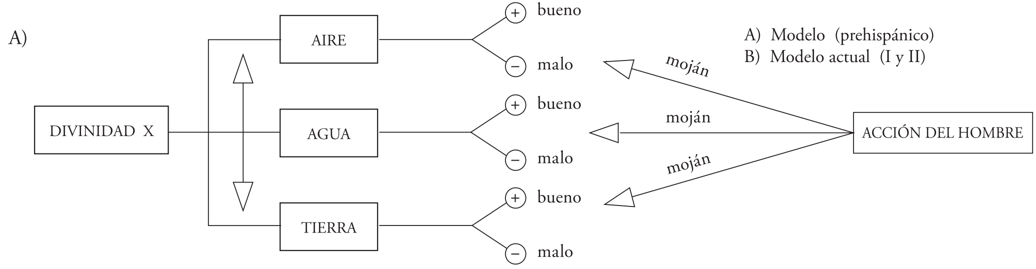
produce una distinción entre ellos, sino también a través del mito de origen bajo la forma de Arco mismo, puesto que, siendo agua, cae del nivel 1, de los aires (Vía Láctea).

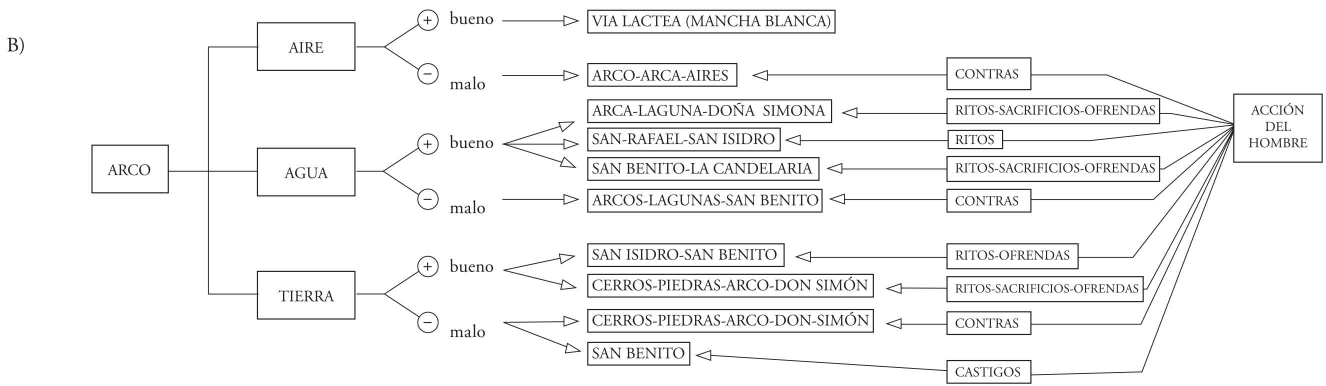
El agua sirve entonces sin duda de intermediario entre el cielo y la tierra ya que los une o desune, y que participa de su naturaleza.



"ESTRUTURA MITICA Y PRACTICA RELIGIOSA"

A) Modelo (prehispánico)
B) Modelo actual (I y II)





1. X pues ignoramos su nombre indigena

PARTE IV
REPRESENTACIÓN DE LA JERARQUÍA

CAPÍTULO I

JERARQUÍA DE LOS ESPACIOS RITUALÍSTICOS

Los cargos tienen casi todos un carácter religioso en los Andes. Constituyen un verdadero monopolio de la práctica ritual, la cual es reservada casi exclusivamente a los hombres, ya que solo se consiguen mujeres entre los médicos y los rezanderos.

Este monopolio se ejerce sobre los conocimientos mágicos y botánicos, sobre la curación de enfermos, sobre las funciones rituales en ciertas prácticas religiosas, a fin de obtener para todos o para algunos la reproducción de los bienes agrícolas u otros. Se ejerce igualmente sobre el derecho a rezar en las novenas de San Rafael, o en los ritos fúnebres, sobre ciertos tipos de brujerías.

A causa de las diferencias de prestigio que existen en la comunidad, los cargos constituyen cierta jerarquía social. Las diferencias surgen por la apropiación por parte de ciertos individuos de ciertos derechos, especialmente los que conciernen a los rituales. En efecto, la apropiación no se realiza necesariamente solo sobre realidades tangibles: Maurice Godelier designa con el término de propiedad "un conjunto de reglas abstractas que determinan el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de cualquier realidad social que puede estar en juego", es decir, "que pueda aparecer como una condición de la reproducción de la vida humana".[130]

130 Maurice Godelier. "L'appropriation de la Nature", *La Pensée, Revue du Rationalisme Moderne*, Nº 198, abril. París, 1978. La traducción es de la autora.

La "corporación de los médicos" en los Andes tiene un probable origen prehispánico; por lo contrario, los cargos propiamente dichos corresponden más a las cofradías que surgieron a partir de la imposición cultural española. En dichas cofradías conseguimos una interdependencia de los distintos grados jerárquicos, mucho más clara que entre los médicos. Entre estos, en efecto, no existe la movilidad vertical ya que todas las posiciones son fijas y autónomas. Se trata sobre todo de "especializaciones"; mientras que hay la posibilidad de cierta movilidad vertical en las cofradías, como es el caso por ejemplo de los socios de San Rafael y de San Benito. Entre los danzantes de La Candelaria se consigue una dependencia muy marcada de todos los grados frente al grado más alto que es el del mayordomo y la imposibilidad de acceder a este, como veremos.

Distinguí *cuatro tipos de organizaciones sagradas* en la cordillera de Mérida:

A) La corporación de los "médicos".

B) Los "socios" o miembros de cofradías, siendo los principales los de San Benito y de San Rafael (los hay también, sin embargo, de Santa Rita, de la Virgen del Carmen, de la Virgen de los Dolores, entre otros). Entre los socios se deben incluir a los danzantes de La Candelaria, igualmente llamados "negritos de la Virgen", o "negritos de Zumba".

C) Los "cantores de paraduras" y, finalmente.

D) Los "dueños de la novena", también llamados "rezanderos".

Los espacios del rito

Existe también una jerarquía de los espacios sagrados: toda comunidad andina puede, en efecto, servir de espacio a ciertos ritos, pero no a todos. Es así como en La Pedregosa se celebra a San Rafael, a San Benito en la comunidad misma. Pero los campesinos deben ir a Lagunillas si quieren consultar a un moján o hacer bautizar a su hijo por la laguna; deben ir a La Parroquia para asistir a los "ejercicios" de la Semana Santa, y van a La Parroquia y a Zumba para celebrar La Candelaria.

Lagunillas, La Parroquia y Zumba representan tres comunidades importantes en la cordillera. La importancia religiosa de Lagunillas no está en relación con su importancia económica, que hoy es nula, pero tal relación existía en la época prehispánica, si creemos los documentos españoles que relatan la conquista de la zona. La numerosa población indígena que tenía entonces su economía floreciente, lo mismo desde el punto de vista agrícola como desde el punto de vista comercial (gracias a la explotación e intercambio del "urao" que se sacaba de la laguna del mismo nombre), fue, según el cronista fray Pedro de Aguado, la causa de que los españoles quisiesen fundar primero la ciudad en este sitio, en 1558.[131]

Lagunillas habrá sido entonces, antaño, en la época prehispánica, un importante centro económico de los Andes, así como un importante centro religioso, si consideramos el papel que todavía tiene en los mitos y en la vida de los campesinos actuales.

El pueblo de La Parroquia, situado en la punta de la meseta de Mérida, fue el segundo lugar donde se fundó la ciudad de Mérida, y tuvo importancia durante la Colonia bajo el nombre de "Ranchería Vieja". Pasó a ser más tarde la cabeza de la municipalidad "La Punta", aunque este último nombre se ha cambiado en 1974 por el de Juan Rodríguez Suárez (o Juárez), el conquistador y primer fundador de la ciudad de Mérida.[132]

En los alrededores de La Parroquia existía un grupo de indígenas cuyo nombre aparece como el de los "Tateyes" (o "Tatuyes"), que poblaba probablemente la zona de La Pedregosa, de Los Curos y de La Parroquia. El pueblo de Chama estaba situado probablemente ligeramente más al este, o al noreste, aunque los documentos españoles no tengan claridad al respecto.[133]

En cuanto a Zumba, caserío situado en medio de plantaciones de caña de azúcar, a la salida de La Parroquia hacia Ejido y Lagunillas, su carácter sagrado le fue adquirido: gracias al culto de la virgen de La Candelaria cuya capilla está situada en Zumba, como ya dijimos.

131 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial..., op cit,* 1963.
132 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial..., op cit.*
133 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los.., op. cit.*

La importancia de Zumba y de La Parroquia se revela principalmente en el momento de la fiesta de esta virgen, es decir a principios del mes de febrero. La importancia de Lagunillas es menos visible y menos oficial, pues ninguna fiesta importante de la Iglesia se celebra ahí con todo el aparato que tiene en otras partes (como en La Parroquia para La Candelaria, o en La Pedregosa para San Rafael). Su importancia le viene en realidad de su laguna, la más sagrada de los Andes, así como de sus mojanes, estrechamente unidos a la presencia de la laguna.[134]

Lagunillas es, para todos los campesinos andinos, especialmente los de la cordillera de Mérida, (aunque también acuden a este sitio los de Trujillo y Táchira) una "tierra de mojanes y buenos médicos", porque "es una tierra caliente, donde hay muchas matas medicinales", y por el saber de sus hechiceros. Se viene a Lagunillas para hacer ofrendas a la laguna de Urao y para hacerse curar.

Sin embargo, en el calendario religioso no hay ningún ritual que se mencione para Lagunillas. Es que los rituales de este calendario están todos ligados a fiestas de la Iglesia *de algún modo*, aunque no sean reconocidos por esta (como es el caso de San Benito), mientras que los rituales que se realizan en Lagunillas así como en otras zonas de lagunas se relacionan con las creencias y con los mitos indígenas, y se pueden celebrar todo el año: basta que se declare una inundación o una sequía fuerte, que se enferme de gravedad alguien de la familia, que un recién nacido necesite recibir protección ritual, que alguien quiera hacerle una ofrenda a la laguna para obtener algún favor de ella. Existe, sin embargo, un tipo de sacrificios y ofrendas que se realiza anualmente, aproximadamente en la misma fecha (depende solo de la luna), con carácter estrictamente secreto, y que corresponde en el calendario al mes de las paraduras, cuyo significado tiene relación con dicho ritual a la laguna, como ya la indicamos.

134 Hay otros mojanes en los Andes, se consiguen *donde haya lagunas con carácter sagrado*, aunque todas esas lagunas son míticamente dependientes de la de Lagunillas, como vimos anteriormente.

CAPÍTULO 2

LOS CARGOS

A. El grupo de los médicos

El médico, en la concepción andina, no es solo "el que cura las enfermedades", sino también quien las puede provocar y que tiene la capacidad de lanzar "daños" a los demás. Por esta razón distinguí seis tipos de médicos que mencionaré por orden de prestigio. Conservé en todos los casos el término utilizado por los campesinos para designarlos.

El sistema médico andino se puede ubicar *dentro de los sistemas sociomedicinales*, a diferencia del sistema occidental, que se puede considerar esencialmente biomédico[135]. Se relaciona estrechamente, como todo sistema no occidental (aunque la falta de estudios etnomédicos acerca de la medicina occidental no permite todavía afirmar que no sea también el caso de esta), con las creencias del grupo y con un sistema conceptual del cuerpo, de la salud, de la enfermedad y de la muerte.

Ya vimos cómo la concepción del cuerpo humano reproduce la estructura social, al reafirmar la superioridad del hombre en tanto que *macho adulto*, reproduciendo así también el poder de los médicos, reclutándose los más famosos entre los hombres (machos). La enfermedad, en efecto, no solo se reproduce a sí misma biológica y fisiológicamente, sino que es una necesidad social, es un "discurso" que dominan médicos y pacientes, en el cual participan de ambos lados, y que viene siempre a reconfirmar el poder de los que curan y, así, a legitimar la organización social.

Podemos distinguir entonces, entre los médicos andinos:

135 Serge Genest. "Introduction a l'Ethno-médicine, essai de synthese", *Anthropologie et Sociétés, Ethno-médecine, Ethnobotanique*, Universidad Laval, Québec, 1979.

1. Los mojanes.
2. Los médicos.
3. Los sobadores.
4. Las comadronas.
5a. Las brujas.
5b. Los brujos.
6. Los zánganos.

En el cuadro que presento a continuación, nos podemos dar cuenta de la importancia del moján, verdadero intermediario entre los dioses y los hombres, y que participa de la naturaleza de ambos. Es, en efecto, el único hombre en poder hablar el lenguaje de los dioses, el único en poder participar de todos los espacios, sagrados y profanos. Lo mismo que Arco y Arca, sus maestros, tiene un doble carácter: es positivo y negativo, benéfico y maléfico, mientras que los demás médicos: yerbateros, sobadores, comadronas, poseen solo el lado positivo; y los brujos, brujas y zánganos, solo el lado negativo.

El moján es el sacerdote-médico-hechicero, también llamado en los Andes "médico hechicero" o "aguatero" (por su gran relación con el agua). Es temido y respetado en todo el territorio andino de Venezuela, y lo era también en Colombia en la época prehispánica, si creemos los documentos españoles de principios de la Colonia. El documento más antiguo que haya conseguido con respecto a ellos tiene como fecha 1561 y fue escrito en Cartagena por un Oidor de nombre Melchor Pérez Arteaga. El título de dicho documento es: "Para que se prendan los mojanes y hechiceros y se derriben los bohíos de los santuarios del diablo y se quemen los ídolos".[136]

Quedan pocos mojanes hoy en los Andes, pero los hay, y son muy temidos en toda la región de la cordillera pues se teme sobre todo el "mojanazo", ese terrible "daño" que solo ellos pueden "mandar" y que solo ellos son capaces de curar. Viven en caseríos aislados,

136 Archivo General de Indias en Sevilla, Sección Santa Fe, Legajo N° 56, folios 25 a 27, 1561.

especialmente en las zonas de lagunas, y naturalmente los hay más en los alrededores de la laguna de Urao, "la madre de todas las lagunas". Los hay también en zonas tales como Aricagua, Acequias, Santo Domingo, Mucubají, cerro San Bailón, cerro de Santa Hita, entre otros, es decir, en zonas de lagunas, lo que se explica perfectamente ya que sus funciones, y lo mismo su propia iniciación, están estrechamente ligadas al agua sagrada.

Ellos conocen, gracias a su iniciación, el "lenguaje de las lagunas" y el "lenguaje de los aires", controlan por consiguiente, las fuerzas de la Naturaleza, es decir, las divinidades acuáticas y aéreas. Son los responsables de los ritos, sacrificios y ofrendas a las lagunas, y son "Los mejores entre los médicos", aunque al mismo tiempo son también los hechiceros más temibles que existen, según la tradición. Tienen, en efecto, una naturaleza dual, y sus técnicas son secretas, solo las revelan a un discípulo, a través de la iniciación y de un largo aprendizaje, que dura años.

Tales conocimientos se transmiten en las mismas familias generalmente (entendiendo por este término la "familia extensa", que vimos también es la más común en la cordillera). Conocí un caserío pequeño entre otros donde había siete mojanes y dos yerbateras.

El moján es, además, el gran conocedor y conservador de los mitos autóctonos, y de la historia indígena. Se muestra indulgente hacia los demás campesinos que simplifican los mitos y abandonan las "costumbres de los Antiguos", pero lamenta esta situación. Siempre habla con nostalgia del pasado.

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL GRUPO DE LOS MÉDICOS

	Mojanes	**Médicos**	**Sobadores**	**Comadronas**	**Brujas**	**Brujos**	**Zánganos**
– Inicia	X						
– Es iniciado							
a) por la laguna	X						
b) por un hombre	X						
– Carácter sagrado	X						
– Aprendizaje	X	X	X	X			
Poderes mágicos:	X				X	X	X
a) buenos	X						
b) malos	X				X	X	X
– Conocimiento del							
lenguaje de lagunas	X						
y aires	X						
– Técnicas de curación:							
a) el “bramido”	X						
b_ el “maraqueo”	X						
c) “chupa” la enferm.	X						
d) el “soplado”	X						
– Técnicas de diagnóstico:							
a) adivinación	X						
b) “lectura de aguas”	X	X					
c) conversación con el paciente	X	X					
e) arte de “la soba”	X	X	X	X			
f) utilización de plantas	X	X					
– Arte de curar	X	X	X	X			
– Arte de provocar enfermedades	X				X	X	X
– Roban niños y fetos					X		
– Sexo masculino	X	X	X	X			
– Sexo femenino		X	X	X	X		

El moján se esconde, no le gusta que lo reconozcan oficialmente como tal, pues ha sido perseguido desde la Conquista en el siglo XVI, por la Iglesia durante la Colonia, hoy por el Colegio de Médicos. Es sorprendente que haya logrado mantenerse[137]. Su Gran Maestra es Arca (quien enseñó la medicina a los hombres, según el mito de origen), o la laguna, las cuales son un solo y mismo personaje. Ellos son, sin embargo, los únicos en saberlo con claridad, ya que los campesinos en general tienen la tendencia a considerar a Arca y la laguna como dos personajes distintos. Si es temido el moján, es porque participa de la divinidad, a causa del mito que circula acerca de él: en efecto, según la creencia popular, la laguna lo escoge desde la infancia, se lo lleva al fondo de ella misma, y ahí lo inicia durante varios años, para devolverlo luego a los hombres.[138]

Así como domina el chamán de Norteamérica el fuego, el moján domina al agua (de ahí su otro nombre de aguatero). La domina bajo todos sus aspectos, y también domina los aires, entre los cuales está el fuego (la Candela). Sin embargo, según Mircea Eliade, gran número de pueblos representan el poder mágico-religioso como

137 Jacqueline Clarac. *Etnografía cronólogica..., op. cit.*
138 Esto fue desarrollado en el capítulo sobre los mitos, en la versión de los mojanes.

un "poder que quema", por lo cual utilizan, para expresar esto, términos como "calor" y "quemadura". Este autor piensa que esto es lo que caracteriza particularmente a los grupos indígenas de Norte y Suramérica[139]. Sin embargo, en los Andes de Venezuela, siempre encontré el poder mágico estrechamente unido al agua y no al fuego, cosa tal vez observable también en otras regiones del país, a través de ciertos mitos de los Llanos (la Llorona, la Sayona, el Silbón) así como en las creencias en los "encantos", que siempre tienen alguna relación con el agua, bajo la forma que sea. Lo mismo sucede con el culto de María Lionza, cuyos grandes centros de peregrinación tienen una relación manifiesta con el agua, trátese del río Yaracuy y sus afluentes, o de los "arroyos" de Agua Blanca, en el estado Portuguesa.[140]

De modo que en los Andes encontramos muy claramente el agua mágica en lugar del fuego mágico, y si sustituimos el fuego por el agua, podemos considerar, lo mismo que Eliade, que en la concepción del campesino, el moján, lo mismo que el chamán del norte, "ha superado la condición humana y participa de la condición de los espíritus".[141]

La base del poder de los mojanes y de su sistema terapéutico está entonces en su poder mágico, reconocido por todos, el cual comprende su real conocimiento botánico de la región, así como de regiones lejanas (pie de monte y orillas del lago de Maracaibo, por ejemplo). Como también conocen el arte de la soba, se puede decir

---

139 Mircea Eliade. *Le Shamanisme*, Payot, Lausanne, 1974. pp. 369-372.

140 El elemento "fuego" en el culto a María Lionza está relacionado, en el culto originario, solo con el tabaco, que se fuma ritualmente. Los fenómenos que hoy se observan en el culto: quemaduras iniciáticas, caminar sobre brasas, el símbolo de las velas prendidas alrededor del paciente, o de los círculos de polvo que se quema, son, sin duda, de integración reciente (calculo que esto se hizo durante la década de los setenta, a través de la importación de elementos del vodú, de la santería cubana y tal vez del macumbé).

141 Mircea Eliade. *Op. cit.*, p. 267.

que dominan todo el conocimiento medicinal de los Andes, que los demás médicos dominan solo en parte, cada uno según su especialidad. Los conocimientos del moján son vistos como superiores, porque son *totales,* mientras que los de otros médicos son inferiores, porque son parciales.

Solo él tiene acceso a ciertas técnicas, tales como el "maraqueo", o "lenguaje de las maracas" para alejar malos espíritus, el "bramido", o "lenguaje de las lagunas", el "soplado" y el "chupar la enfermedad", que se realizan directamente sobre el cuerpo del enfermo. Él es además el único en saber volar, lo que hace "ayudado por un espíritu del aire en forma de nube" o "por un espíritu del viento, de esos que viven en los aires y ayudan al Moján a volar cuando quiera contemplar la tierra desde arriba".[142]

Los campesinos piensan que los mojanes pueden curar todas las enfermedades sin excepción, *si quieren*. Como pago se les lleva chimó, ñemas (huevos), piscos (pavos), gallinas, entre otros. Pero no siempre aceptan recibir pacientes, y a causa de esto se acostumbra a buscar más al yerbatero. Es que el gran prestigio del moján lo envuelve en una aureola de misterio, cosa que asusta a los campesinos y los hacen buscar a otro tipo de médicos.

El moján generalmente está casado y tiene hijos, cultiva su terreno, como otros campesinos, y no depende económicamente de estos para vivir. De modo que, aunque "monopoliza las condiciones de acceso a lo divino", los bienes que recibe son considerados solo como un "intercambio" por sus servicios, y estos constituyen para él a menudo un trabajo más, que procura evitar.[143]

Los médicos y las médicas

Estos vienen enseguida, después de los mojanes en la jerarquía, y es para ellos que se utiliza generalmente este término de "médicos"

142 Conversación con dos mojanes de Lagunillas.
143 Maurice Godelier, *Fétichisme, Economie et Religion dans les sociétés primitives,* Maspero, París, 1972. p. 351.

en los Andes, ya que los médicos que representan la medicina occidental son diferenciados con el otro término de "doctores" (con el sentido de médicos de la ciudad). El médico también puede ser una mujer, aunque es menos corriente. Se dice igualmente "médico yerbatero", o simplemente "yerbatero", o "médico ramero", o "ramero", y estos nombres ubican enseguida a estos especialistas entre aquellos que curan con yerbas.

El yerbatero aprende con otro yerbatero, y completa él mismo su aprendizaje mediante la práctica. Él no participa, por consiguiente, en el carácter sagrado del moján, lo estiman y respetan, pero no le tienen miedo. Lo miman, le llevan "regalos" en canje por sus servicios (los mismos que se llevan al moján). Puede curar todas las enfermedades (de la concepción andina, por supuesto), menos el mojanazo.[144]

La causa de las enfermedades es, a menudo, mágica y social, para el médico como para sus pacientes, ya que la "envidia" es reconocida por ellos como la causa más común de ellas. El yerbatero establece el diagnóstico de distintos modos, sea interrogando indirectamente al enfermo o a un familiar de este, sea a través de la "lectura de las aguas" (o lectura de orina), sea mediante la "lectura de una prenda", o de una foto, del paciente. No es necesario, en efecto, que él vea directamente al enfermo, basta que lo vaya a consultar un familiar o amigo, a menos que sea importante administrar al paciente algún tipo de "soba". De modo que la videncia se utiliza también para establecer el diagnóstico.

Hay más yerbateros que mojanes en los Andes, pero esta es una profesión que va desapareciendo poco a poco. Los campesinos de ahora tienen que desplazarse a los sitios donde los hay, que generalmente ellos conocen, tratándose sobre todo de las zonas de Lagunillas, Ejido, La Culata, Mucuchíes, El Vigía, Las González, Tovar, Aricagua. Los de la cordillera de Mérida van a veces también hasta Valera, en el estado Trujillo, donde hay ciertos yerbateros

144 El "mojanazo" y su terapeútica han sido descritos ya en la p. 125 del presente trabajo.

de gran fama; también se desplazan cuando pueden hasta Santa Bárbara del Zulia.

El yerbatero tradicional cultiva su terreno como todo el mundo. Hay algunos, sin embargo, que viven únicamente de sus conocimientos médicos, a causa de su numerosa clientela.

Los sobadores y sobadoras

El "sobador" es indiferentemente de sexo masculino o femenino (aunque los hay más entre los varones) y se especializa, como lo indica su nombre, en la "soba", masaje muy importante en la curación de ciertas enfermedades tales como el mal de ojo, el cuajo caído, el mal de madre y, naturalmente, en todos los casos de traumatismos. Aunque la presencia del sobador es deseable en general, en caso de una de esas enfermedades, cualquier anciana puede, en realidad, llenar esta función si conoce el arte de la soba, arte más corriente que las otras técnicas terapéuticas.

La soba no solo comprende las distintas técnicas de masaje (distintas según las enfermedades y los traumatismos) sino también ciertos mitos según las enfermedades y la edad y sexo del paciente; sin contar una forma de limpieza o "despojo" que se realiza "barriendo" el cuerpo de la persona enferma (sobre todo cuando se trata de un niño) con ciertas ramas.

Cuando se trata de fractura o de tobillo torcido, es recomendable ver a un verdadero sobador, pues solo él puede reconocer una verdadera fractura, caso en el cual administrará a su paciente el muy famoso "hueso de culebra", cuyas virtudes son utilizadas en otras regiones de Venezuela además de los Andes (en Zulia, por ejemplo). El sobador muele hasta reducirlo a polvo un pedacito ya seco de una culebrita cuyo nombre en ciertas zonas es "tata-cua". Luego echa este polvo en un frasco que contiene miche (o ron) y administra esta bebida al paciente, dos o tres veces al día además de sobarlo también con la misma preparación. Todos los campesinos reconocen que este remedio no puede ser administrado sino por un sobador, pues dicen que si alguien lo tomara sin verdadera necesidad (en el caso, por ejemplo, de no tener realmente fractura)

“entonces el hueso de culebra camina por toda la sangre, hasta llegar al sitio y cuando llega ahí ¡tac! quiebra el hueso”.

Hay diferentes técnicas para la soba[145]. Cuando se trata de un tobillo torcido algunos soban el miembro enfermo, otros, muy curiosamente, soban el otro miembro (el sano), y para reducir más rápidamente la hinchazón se utiliza a menudo el baño con siete hojas diferentes, o se mantiene la articulación con unos pedazos de corteza del árbol llamado “maitin” (matapalo). También se inmoviliza el miembro con unas tablitas de “magüey” cuando hay fractura.

Todo pueblo y caserío andino tiene, generalmente, por lo menos un sobador, de modo que esta es la categoría de médicos más común en la cordillera. El sobador tiene, además, muy a menudo, algunos conocimientos de yerbas, y puede servir de yerbatero en ciertas ocasiones, así como también el yerbatero puede servir de sobador.

Las comadronas

Hay por lo menos una en cada pueblo o caserío, y este es un trabajo “de mujer”. Se ejerce ilegalmente, pero las jóvenes que desean ser comadronas procuran conseguir algún diploma de enfermera (cuando viven en la cercanía de una ciudad) a fin de no recibir molestias en la profesión. En este último caso mezclan los conocimientos tradicionales con las técnicas occidentales aprendidas, aunque utilizan más los primeros, a causa de las condiciones en las cuales ejercen en la zona rural, y de los medios a su disposición[146]. Las comadronas conocen a menudo también algunas técnicas de soba, especialmente cuando se trata de las enfermedades infantiles (mal de ojo y cuajo caído). Las consultan a veces acerca de

145 Algunas son descritas en el Anexo acerca de las enfermedades.
146 Asimismo, las enfermeras que trabajan en el hospital de Mérida utilizan a menudo procedimientos tradicionales para ayudar a los pacientes, trátese de alumbramiento o de enfermedades.

plantas medicinales, especialmente cuando se trata de una mujer "en dieta" (que dio a luz) o de un niño enfermo.

Las brujas

Son muy temidas y las hay de dos tipos: las mujeres brujas y las brujas míticas (clasifiqué a estas en la corporación de los médicos porque los campesinos las conciben como seres reales, y porque tienen ciertos atributos de los médicos: conocen el arte de la magia y pueden provocar ciertas enfermedades). Estas últimas viven de noche, en los árboles, en el "maitín" específicamente, razón por la cual también llaman a este "el árbol de las brujas". Ahí bailan y de ahí se lanzan al ataque de los campesinos ebrios o demasiado atrevidos para pasear solos en la oscuridad. Son espíritus malignos, capaces de toda clase de maldades, y son particularmente capaces de enloquecer a los hombres. En efecto, "pasar la noche en un maitín con las brujas" es una de las causas de la locura en los hombres (machos).

Contra este tipo de brujas se utiliza la protección de las "contras" o talismanes, entre los cuales destacan: un cuchillo, una cuchilla[147], o un machete con la punta dirigida hacia ellas (contra parecida a la que se utiliza contra Arco cuando se cruza un río); un puñado de sal, una gallina, una cruz o una imagen de la Virgen del Carmen, objetos todos que se deben tirar a la cabeza de las brujas. Sin embargo, si no se dispone de ninguno de ellos, basta gritar sus nombres: "¡Machete! ¡Cuchillo! ¡Sal! ¡Gallina! ¡Cruz! ¡Virgen del Carmen!" y, como dicen los campesinos, "si se sabe gritar, da igual".

En cuanto a las mujeres brujas, las hay de dos tipos: la "ladrona de niños" de la cual ya hablé en un capítulo anterior, y la "bruja por envidia". Vimos que la primera se identifica prácticamente con Arca, pero solo con relación a uno de los papeles negativos de esta. Aquí podríamos establecer la relación comadrona-bruja-Arca, en la cual Arca y la bruja tienen la misma función, representando la comadrona la función contraria:

147 Una cuchilla es un pequeño machete.

	ARCA	*COMADRONA*	*BRUJA*
– Función con respecto al embarazo	X	X	X
– Ayuda al niño a nacer, lo protege		X	
– Provoca la muerte del feto o del niño	X		X

En una comunidad, la comadrona y la ladrona de niños (bruja) se encuentran entonces en una relación de oposición. A la ladrona de niños, como se la teme se le hacen regalos a cambio, con el derecho a esperar que permitirá que la vida humana se reproduzca normalmente en el seno de las familias que obtienen sus favores.

El segundo tipo está menos bien definido: la etiqueta de "envidiosa" puede ser pegada, en efecto, a cualquier mujer de la cual se sospecha en caso de alguna desgracia. Las brujas por envidia son culpables de las enfermedades, de la muerte de los distintos miembros de una comunidad, de la desaparición de los niños, de una mala cosecha, de incendios, del nacimiento de niños anormales, de los problemas económicos. Uno entonces observa a sus vecinas, pues la envidia debe tomar una cara concreta, uno recuerda ciertos gestos o actos, ciertas palabras, y, con la ayuda de un médico (moján o yerbatero) descubre a la mujer culpable de haber "mandado un daño", se la declara bruja, uno desconfía de ella, procura evitar su trato y, sobre todo, sus visitas. Finalmente, con la ayuda también del médico se utilizan ciertas contras en la casa o en el cuerpo, como protección contra ella.

La envidia se manifiesta especialmente cuando una familia o una pareja construye una casa de apariencia más moderna que la casa campesina tradicional, o moderniza su propia casa, gastos que generalmente son costeados con la venta de un lote de tierra. Sin embargo, la comunidad atribuirá dichos gastos, sin falta, al descubrimiento de un tesoro. A partir de este momento, una serie de calamidades empieza a producirse en la familia en cuestión. Esta última, ayudada por un médico, buscará unas primeras soluciones

en la utilización de contras pero, si esto no basta, puede suceder (como tuve varias veces la ocasión de observar) que la familia se mude y regrese a la antigua casa, la casa tradicional, de modo que la nueva o se alquila, o se conserva solo para recibir visitas y hacer fiestas allí, pero de ningún modo para "vivir" en ella.

El caso más espectacular que conocí con relación a la construcción de una nueva casa, fue una familia que atribuyó a este hecho (unido a la envidia y malevolencia de vecinos) las desgracias siguientes que, según los miembros de dicha familia, cayeron todas sobre ellos después de que empezaron a habitar su nueva vivienda: la locura del padre, la locura y muerte del hijo mayor, la locura de la hija mayor, dos hijas que nacieron **"mendigas"** (idiotas de nacimiento), otras tres con dificultades para hablar, una enfermedad "misteriosa" de otra (se le hinchó y desfiguró la cara), dos incendios.

La envidia también puede darse por causas más sencillas, como por ejemplo el hecho de poseer un hermoso naranjo, o una vaca que acaba de parir, o un hijo que estudia en la ciudad. Es decir, *todo lo que se sale de lo ordinario, de lo que todo el mundo tiene,* como si hubiera un *ideal de igualdad en todo* que habría que mantener, pero que *no se mantiene en la práctica*, como ya tuvimos ocasión de ver.

Los brujos

Se acusa mucho menos a los hombres de brujería (exceptuando, por supuesto a aquellos brujos, los más prestigiosos de todos, que son los mojanes, los cuales practican una brujería de alto nivel). Los hay, sin embargo, y también pertenecen al tipo "envidioso". En efecto, no hay brujos míticos, ni tampoco brujos ladrones de niños.

Una vez que se ha detectado a un brujo (o a una bruja), toda la comunidad lo comenta en voz baja, pero no todos aceptan este veredicto. Debemos recordar, en efecto, que tales brujos pertenecen a esta misma comunidad, de la cual son miembros totales. Tienen lazos de parentesco con los demás y, finalmente, *cualquiera* puede ser acusado de brujería, en cualquier momento, lo que produce como consecuencia el espaciamiento de las relaciones entre individuos y

grupos familiares a veces durante varios meses, incluso años, y el aumento repentino en la comunidad del prestigio de aquel o aquella que ha empezado a tener la fama de ser brujo.

Los zánganos

El zángano es difícil de definir, y las informaciones contradictorias que se recogieron acerca de él podrían hacer pensar que se trata de un ser semimítico, semihumano.

Los campesinos lo temen mucho y, según ellos, el zángano "vive en los pozos u otros puntos de agua para agarrar a las mujeres. Hace enamorar a una y luego, cuando se da cuenta ella de que es un zángano, entonces la mata". El hecho de "vivir en los puntos de agua" podría hacer pensar que pertenece a la familia de los Arcos. Sin embargo, también dicen los campesinos que se trata de hecho de un "hombre que toma la forma de un animal: cochino, gato o perro, para conquistar a una mujer. Cuando ella ya no lo quiere, pone en su comida bosta de burro, y la mata a golpes". Algunos aseguran que "el zángano es más fuerte que el brujo, pues es alguien capaz de visitar el infierno cuando quiere y hasta durante el día". Lo mismo que en el caso del brujo, "cualquiera puede llegar a ser zángano". De modo que la función aparente del zángano es siempre la misma: enamorar a una mujer para hacerla trabajar, luego enfermarla y matarla.

Es interesante observar el desplazamiento de sentido que ha adquirido este término en los Andes, particularmente en ciertas zonas, donde se los teme más[148]. En el diccionario, esta palabra significa, en efecto:

1) Macho de la abeja-maestra o reina. De las tres clases de individuos que forman la colmena, es la mayor y más recia, tiene las antenas más largas, los ojos unidos en lo alto de la cabeza, carece de aguijón y no labra miel.

2) Fig. y Fam. Hombre holgazán que se sustenta de lo ajeno.

148 Especialmente en la zona de Lagunillas y zonas adyacentes a esta.

3) Hombre flojo, desmañado y torpe.

En Venezuela, en genera l tiene el sentido de hombre holgazán, flojo, sinvergüenza, malo.

Encontré, sin embargo, un sentido similar al de la cordillera de Mérida en un libro de Carlos Esteban Deivé, *Vodú y magia en Santo Domingo*[149]. Deivé trata de los zánganos en su capítulo acerca de la metamorfosis de los brujos. Escribe:

> Se diferencian muy poco de los galipotes. Lo mismo que estos últimos se transforman en animales de diferentes especies. Cualquiera puede transformarse en zángano si quiere, con la ayuda de un brujo. En la provincia de Elías Pino se cree que los zánganos son invisibles. Se los combate como en el caso de los galipotes. Hay numerosas historias que cuentan que un hombre es manco, cojo o tiene algún defecto físico producido por arma blanca porque era zángano.[150]

El autor no indica, sin embargo, la función del zángano en Santo Domingo, y cuáles son los beneficios que puede sacar de su metamorfosis. Parecería, sin embargo, que el sentido fuera el mismo que en los Andes de Venezuela (y tal vez venga de la España medieval), menos ciertos detalles: el zángano de la República Dominicana depende de un brujo para transformarlo, mientras que el andino es autónomo.

Aunque hablé de una "corporación" de médicos, debo especificar que estos no forman una verdadera "organización", en el sentido de nuestras instituciones: son todos independientes unos de otros, los yerbateros sobadores no dependen de los mojanes, sus

149 Carlos Esteban Deivé. *Vodú y magia...*, *op. cit.*, p. 260.

150 Carlos Esteban Deivé. *Vodú y magia...*, *op. cit.*, pp. 248, 249. Según el autor, para combatirlos "se debe utilizar el dorso de un arma blanca mágicamente preparada y darles numerosos golpes con un palo de cruz cortado un Viernes Santo, sin hablar con nadie", o "mandarles un perro con cinco uñas".

conocimientos no se transmiten de una generación a otra en forma sistemática: un moján, un yerbatero, un sobador, toma un discípulo solo cuando descubre a algún adolescente interesado de verdad en aprender su arte. Dicho aprendizaje se realiza generalmente en el seno de la familia, se enseña de padre a hijo, de tío a sobrino, de abuelo a nieto o a cualquier joven familiar que quiera aprender. En Pueblo Viejo constituye una verdadera herencia, celosamente conservada en el seno de algunas familias.

Esta gran tradición de mojanes en Lagunillas y zonas cercanas, así como en las otras zonas de lagunas, podría hacer pensar en la antigua existencia de un grupo sacerdotal que tal vez constituía una clase, y cuyas funciones giraban sobre todo alrededor de la celebración de los rituales y la práctica de la medicina y de la hechicería. ¿Se trataba de los únicos médicos de esa época? ¿Habría pasado parte de sus conocimientos luego a yerbateros, sobadores y brujos comunes? Tal vez porque los mojanes fueron sistemáticamente perseguidos por la Iglesia durante la Colonia, como se puede ver en los numerosos juicios al respecto.[151]

¿O todos esos médicos ya existían en la época prehispánica, cada uno con su especialidad? ¿Se habrán mezclado en ellos conocimientos indígenas y conocimientos españoles de la medicina? Si estaban los mojanes concentrados en las zonas de lagunas, lo mismo en la época prehispánica que hoy, hacía entonces falta la presencia de médicos menores en los demás pueblos y caseríos, lo mismo que hoy.

En todo caso, la situación actual es como sigue: toda comunidad andina tiene por lo general por lo menos una comadrona y dos o tres sobadores. Algunas tienen un yerbatero (encontré a una yerbatera en La Culata, dos en Valle Grande, una en El Pantano (entre Valle Grande y La Culata), varios en Ejido, pero ninguno con el mismo prestigio de las yerbateras de Lagunillas y cierto yerbatero de la zona de Valera, Trujillo). No conseguí yerbateros en La Pedregosa, ni en Zumba, ni en Los Curos, pueblos cuyos habitantes van a hacerse curar a Ejido, a Lagunillas y a veces a Valera. Tiene gran fama

151 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los.., op. cit.*

también en la región un yerbatero situado en la parte sur del lago de Maracaibo zona de Santa Bárbara).

Podemos distinguir entonces *los médicos con prestigio local de los médicos con prestigio regional*. Este prestigio se debe a las cualidades personales de tal yerbatero o tal moján, salvo en el caso de Lagunillas, donde se une al prestigio personal el *prestigio del lugar sagrado* entre todos.

Existen, sin embargo, en los Andes, otras situaciones de prestigio, en las cuales se adquiere este por la función misma *del cargo*, y no de la persona; *no depende, en efecto, del saber* de esta, quiero hablar de los cargos religiosos, que tienen todos que ver con la reestructuración de los rituales, mientras que las funciones del moján solo tienen que ver con los rituales tradicionales. Los individuos que ocupan esos cargos se llaman siempre "socios" y, al contrario de los médicos, están organizados en forma de cofradías, aunque este último término no se utiliza actualmente en los Andes, por lo menos en la cordillera de Mérida. Lo utilizo porque es a este tipo de organización que se parece más la de los socios.

B. Los socios

Únicamente los hombres pueden ser socios. Las mujeres no juegan ningún papel en los rituales, excepto el de preparar las comidas durante las fiestas.

El origen de los socios se sitúa probablemente en la Colonia española: entonces se constituyeron numerosas cofradías bajo la protección de algún santo católico. El escritor Miguel Acosta Saignes estudió algunas cofradías de negros esclavos para la región de Caracas. En su artículo "Las cofradías coloniales y el folklore",[152] explica que estaban estrictamente jerarquizadas bajo el mando de un mayordomo, a quien asistía un vicario eclesiástico. Parece como si fuesen asociaciones que funcionaban solo durante la Semana

152 Miguel Acosta Saignes. "Las cofradías coloniales y el folklore". En: *Cultura Universitaria*, N°9, 47, Caracas, 1955.

Santa. No admitían mujeres en general, y sus miembros debían pagar cierta suma anual, en dinero o en productos naturales. Acosta considera que "esas cofradías realizaron funciones sincréticas al mezclar a los rituales católicos las ceremonias que los africanos celebraban en sus lejanas tierras en honor a sus ídolos".[153]

Todavía no se ha estudiado las cofradías de Mérida durante la Colonia, y menos aún la función que cumplían. Estas sociedades son también jerarquizadas, y están bajo el mando de un mayordomo. Además tiene a veces su estructura una relación evidente con la muy *compleja* cofradía de San Benito en las comunidades afrovenezolanas del sur del lago de Maracaibo, de la cual nos dice Michaelle Ascencio que se trata de una "sociedad secreta".[154]

Los socios de mayor importancia en el estado Mérida son, sin duda, los de San Benito, de San Isidro, de San Rafael y los de La Candelaria. Se consiguen además numerosas otras asociaciones en relación con santos de devoción local, como por ejemplo Santa Rita, el Santo Niño de La Cuchilla, la Virgen del Carmen, San Juan, etc.

Tienen, generalmente, una estructura sencilla, ya que se dividen en "mayordomos" y "vasallos". Se ingresa normalmente a la asociación a través del grado de "vasallo", a fin de cumplir una "promesa" que se le hizo al santo para obtener un favor de él o por haberlo ya obtenido. Es el individuo mismo quien hace la promesa, a veces es su madre cuando se trata de un niño (por ejemplo, en los socios de La Candelaria). Hay vasallos de todas las edades, particularmente entre los socios de San Benito, de La Candelaria. Estos se dividen generalmente en: portadores, o cargadores del santo, abanderados, danzantes y músicos (dos tambores, uno o dos violines, una o dos guitarras, a veces un cuatro o un tiple). Las funciones de portadores y danzantes son intercambiables, los primeros hacen bailar además al santo cuando se trata de San Benito. San Rafael no tiene danzantes, pues "no es un santo bailón". Los vasallos viejos tienen una gran

153 *Ibídem*, p. 88.
154 Michaelle Ascencio. *San Benito, ¿sociedad secreta?* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976.

experiencia del ritual y ellos inician a los jóvenes, bajo la orientación del o de los mayordomos.

Los mayordomos se vuelven tales por decisión personal, no por elección, sea porque vivieron alguna experiencia mística reveladora, sea por deseo de prestigio. Me fue contada una de esas experiencias místicas por uno de los principales mayordomos de San Benito en La Pedregosa, donde hay varios: siendo adolescente se encontraba un día en el potrero de su familia con un caballo. Este se puso de repente a correr por todos lados, y el muchacho a seguirlo. Mientras corría oyó de repente que resonaban los tambores de San Benito, y siguió corriendo. Más oía los tambores, más corría tras el caballo, y pronto vio a toda su familia que lo seguía. Luego vino también una multitud, que bailaba detrás de él que corría y bailaba, siempre con los tambores. Así entró en éxtasis, toda la tarde. Cuando por fin se paró, vio a la familia y a los vecinos en la otra punta del potrero, que lo miraban con extrañeza, y para ellos ya no hubo duda: "Vas a ser mayordomo de San Benito", le dijeron. Se hizo entonces vasallo del santo y, cuando pudo, se fabricó una estatuilla del santo y organizó una gran fiesta para este, en la cual todos bebieron y bailaron mucho, a partir de lo cual se volvió mayordomo de San Benito.[155]

Las obligaciones de un mayordomo de dicho santo son las siguientes: primero debe tener su propia estatua, de la cual él es "guardián"; está obligado a organizar una fiesta al año a fin de "pasear a su santo", porque este es su compromiso mayor con él; lo puede pasear durante la fiesta colectiva, sea en cualquier momento del año, o cuando alguien haga una promesa y le pida dirigir el baile con su santo. En este último caso es más barato para él pues entonces la mayor parte de los gastos corre a cuenta del que hizo la promesa. Él fija la fecha, el sitio de salida del paseo, el territorio que debe atravesar el santo, las casas adonde va a entrar. Cuando es él mismo quien

155 Es de observar aquí la importancia del caballo, al que sigue el muchacho en su éxtasis, importancia que coge aún más relieve al recordar que esta es una de las formas de Arco.

"paga la promesa", debe costear todos los gastos, lo que significa básicamente la bebida (miche) que hay que servir sin cesar a los danzantes y músicos, así como al santo, durante dos días y dos noches, es decir, varias cajas de aguardiente.

Durante la fiesta colectiva o en cualquier promesa "pagada", dirige el paseo, lleva él mismo al santo, y lo hace bailar y beber colocándolo en su mano derecha. A veces lo cede a un vasallo que se lo pide, pero permanece a su lado. Recibe las peticiones de las personas que desean recibir al santo en su casa, examina dichas peticiones y toma las decisiones al respecto. Puede modificar el paseo como quiere, o "siguiendo los deseos del santo".

La jerarquía de los socios del santo es más compleja al sur del lago de Maracaibo que en Los Andes. Es que este es el único santo de gran importancia en aquella región; pero lo curioso es que la estructura de los danzantes del sur del Lago se parece más a la de La Candelaria, en Mérida, razón por la cual las compararemos. En cuanto al mayordomo del San Benito del Lago, no es iniciado directamente por el santo, como en el caso andino, sino que es elegido por la asamblea de los vasallos a la muerte del mayordomo anterior, teniendo cada pueblo su mayordomo; mientras que en Mérida puede haber varios mayordomos del santo en el mismo pueblo. En efecto, depende de la voluntad del santo, puesto que es él mismo quien los "escoge", a través de un sueño o de una experiencia mística.

En un mismo "paseo" del santo puede haber todos los mayordomos del santo, pero uno solo dirige el ritual y toma a su cargo los gastos de la fiesta. Los demás hacen oficio de cargadores o de simples vasallos. Las libaciones se hacen siempre con los gritos de "¡Viva San Benito! ¡Viva la música!".

En general, el mayordomo también paga la comida a danzantes y músicos. Pueden constituir gastos importantes para un mayordomo, si asisten todos los vasallos y mayordomos, los cuales pueden llegar a ser hasta unos treinta. La colectividad ayuda, sin embargo, en la mayoría de los casos: cada vez que el santo entra con sus vasallos una casa para bailar ahí, el amo de la casa ofrece el miche, más si se trata de un "bodeguero".

Las obligaciones de un mayordomo de San Rafael son menores, pues tiene menos autonomía: depende más de la Iglesia, ya que el sacerdote participa en el paseo final del santo, y no se puede beber. Además, como dije en otro capítulo, las fiestas de San Rafael constituyen un compromiso de toda la comunidad ya que se trata de una promesa colectiva hecha por los Antiguos, y el mayordomo, o los mayordomos (también son generalmente varios) forman parte de la "Junta" que se encarga de la organización de las festividades y toma las decisiones. En dicha Junta, además de los mayordomos de San Rafael y San Benito hay también otros campesinos que gozan de alto prestigio por ser dueños de la novena o porque tienen más tierras o una bodega. De modo que los gastos están más compartidos en las fiestas de San Rafael que en las de San Benito, siendo también mayores en las primeras, porque son más fastuosas.

Los mayordomos de San Rafael escogen serlo por promesa hecha al santo. Los viejos mayordomos inician entonces al nuevo, quien debe responsabilizarse por una gran parte de los gastos. Estos comportan también el almuerzo que se da el último día a los demás mayordomos, a la Junta y al sacerdote que vino para la misa y la procesión. Hay un "don" también en dinero que hace el nuevo mayordomo al santo, y que se utiliza para la fiesta. Antiguamente este don se podía pagar y se pagaba generalmente en productos. Otra de las responsabilidades del cargo de mayordomo de San Rafael consiste en participar en los gastos de mantenimiento de la capilla del santo (vimos que en La Pedregosa hay dos capillas, situadas ambas en la mitad de arriba: la de arriba-arriba es de San Benito, y la de arriba-abajo es de San Rafael).

En La Pedregosa, los mayordomos de San Benito y de San Rafael pertenecen todos a la mitad de arriba. Dos de ellos son mayordomos al mismo tiempo de ambos santos y pertenecen a la Junta; uno de ellos es el jefe del partido político Copei.

Los negritos de la Virgen o danzantes de La Candelaria

Esta sociedad fuertemente jerarquizada se compone igualmente de un mayordomo y de unos vasallos, pero presenta grandes

diferencias con los demás socios: el papel del mayordomo tiene en efecto un carácter estrictamente hereditario, ya que es la misma familia que provee el mayordomo cada generación. Se trata de una familia de pequeños comerciantes de La Parroquia (familia extendida).

Los vasallos son de La Pedregosa, de Los Curos, de la misma Parroquia, y sobre todo de Zumba, que da además su nombre a esta sociedad: los "negritos de Zumba".

Están organizados del modo siguiente:

El mayordomo, cargo hereditario.
El capitán de plaza, elegido a la muerte del predecesor.
El mandador, elegido del mismo modo.
El director de los músicos, *idem*.
El primer abanderado, *idem*.
El segundo abanderado, *idem*.
El jefe de los cargadores, *idem*.
El primer cargador, *idem*.
El segundo cargador, *idem*.
El tercer cargador, *idem*.
El cuarto cargador, *idem*.
El primer tambor, *idem*.
El segundo tambor, *idem*.

Los demás danzantes o vasallos, indiferenciados (salvo en la habilidad que tienen para el baile y a veces para entrar en trance). Los músicos, finalmente, son vasallos de la misma jerarquía que los danzantes.

El mayordomo es, por consiguiente, el jefe indiscutible, y es ayudado por dos oficiales: el capitán de plaza y el mandador, cuyas funciones son esenciales para conservar el espacio sagrado durante el ritual, especialmente en lo que trata del sacrificio de los gallos. Los abanderados son, como lo indica su nombre, los encargados de llevar las banderas de la virgen, y los cargadores los que llevan a la misma virgen en los hombros.

No se limita el número de vasallos: cualquier individuo de *sexo masculino* puede iniciarse en esta danza, cualquiera sea su edad,

con tal haya hecho su promesa, lo que le obliga entonces a hacerse el traje especial, muy elaborado, y a aceptar la tutela del mayordomo y otros oficiales. Hay niños de 4 y de 5 años que a veces se inician, haciendo su madre la promesa en su lugar. Los nuevos iniciados deben "ofrecer un gallo" para el sacrificio del 3 de febrero. Los danzantes ya iniciados no tienen que ofrecer gallos, a menos que hagan nuevamente una promesa. Las aves son ofrecidas, además, por particulares o por familias que no pertenecen a la sociedad de danzantes, pero que desean hacer una promesa o cumplir con una promesa a la virgen. En el caso hipotético de que no hubiera gallo que sacrificar, el mayordomo tendría entonces la obligación de ofrecerlo.

Es interesante observar que los papeles de los oficiales y del guardián del gallo el día del sacrificio son intercambiables durante el rito de sacrificio: en efecto, a cada nuevo gallo manda el mayordomo a intercambiar los papeles, y entonces los vasallos pueden hacer papel de mandador o de capitán de plaza por turno, los niños igualmente, la razón dada por el mayordomo es que "es necesario que todos sepan hacer de todo".

Los vasallos dependen, por consiguiente, en forma estrecha de su mayordomo, el cual es muy respetado porque lo reconocen como principal detentor de la tradición, el único capaz realmente de dirigir la iniciación de nuevos vasallos, y sus obligaciones son las siguientes: organiza la fiesta de La Candelaria con la ayuda del cura de la pequeña parroquia, por lo menos en lo que respecta al primer día, el del paseo de la virgen y del ritual a la agricultura, pues el segundo día, el del sacrificio de los gallos y del regreso de la virgen a Zumba, el cura no participa. El mayordomo debe ofrecer también la comida a los vasallos, así como la bebida, en su casa y en la plaza el día del sacrificio. Debe también pagar los gastos del cura y de la capilla. En cuanto a los vasallos, sus obligaciones son de bailar y obedecer las órdenes de su mayordomo y demás oficiales.

Esta jerarquía, bastante compleja, se parece mucho a la de San Benito del lago de Maracaibo, en las zonas de Gibraltar, Bobures y Palmarito, más que a la del San Benito andino.

Presento a continuación un cuadro comparativo de estas dos sociedades, la de La Candelaria en La Parroquia-Zumba, y la de San Benito del Lago:

NEGRITOS DE LA CANDELARIA	*CHIMBANGUELES DE SAN BENITO* [175]
Mayordomo	Mayordomo
– –	1.er Capitán de lengua
– –	2.º Capitán de Lengua
Capitán de Plaza	1.er Capitán de Plaza
– –	1.er Capitán del Santo
– –	2.º Capitán del Santo
– –	2.º Capitán de Plaza
Director de los Músicos	1.er Director de Banda
– –	2.º Director de Banda
– –	Capitán de Brigada
Mandador	1.er Mandador
– –	2.º Mandador
– –	e.er Mandador
– –	4.º Mandador
– –	5.º Mandador
– –	6.º Mandador
– –	7.º Mandador
1.er Abanderado	1.er Abanderado
2.º Abanderado	2.º Abanderado
Jefe de los Cargadores	Jefe de los Cargadores
1.er Cargador	1.er Cargador
2.º Cargador	2.º Cargador
3.er Cargador	3.er Cargador
4.º Cargador	4.º Cargador
– –	5.º Cargador
– –	6.º Cargador
– –	7.º Cargador
– –	1.er Hachonero
– –	2.º Hachonero
– –	3.er Hachonero [176]
1.er Tambor	1.er Gran Tambor
2.º Tambor	2.º Gran Tambor
– –	Tambor cantante
– –	1.er Medio Golpe
– –	1.ª Media Voz
– –	1.er Requintero
– –	3.er Requintero
– –	1.er Flautista
– –	2.º Flautista
– –	3.er Flautista
Violin	– –
Guitarra	– –
Tiple	– –
Cuatro	Baila toda la comunidad (incluyendo a mujeres y niños), sin maracas.
Danzantes, que tocan las maracas (hombres).	

Al comparar ambas organizaciones, podemos pensar que tienen un mismo origen y podemos suponer, o bien que "faltan" algunos grados o cargos en la de los negritos de Zumba, o que la organización del Sur del Lago (los chimbangueleros) la complicaron más de lo que era al principio.

La diferencia es sobre todo muy aparente en cuanto a los músicos y al tipo de música que se toca: en las comunidades de origen netamente africano, como a orillas del lago, hay ocho tambores, todos perfectamente diferenciados, que se entrenan todo el año para esta fiesta, y particularmente de octubre a diciembre. Hay también flautistas, mientras que, entre los negritos de La Candelaria, que son de origen indio y mestizo, los tambores, menos dos (indiferenciados entre sí) han sido sustituidos por instrumentos venezolanos típicos tales como el violín campesino, la guitarra, el tiple y el cuatro. En cuanto al paso de la danza, es regular y monótono entre los negritos de La Candelaria, recibe su ritmo de las maracas que cada danzante agita en una mano, de un lado y de otro (arriba a la derecha, arriba a la izquierda), y difiere así totalmente de los bailes que pueden llegar a ser frenéticos en las comunidades de Bobures, Palmarito y Gibraltar, donde los danzantes son constituidos por toda la comunidad y bailan al son de los tambores. De modo que podemos decir que el "tambor" es el alma del baile al sur del Lago, y lo es la "maraca", en los Andes. Los músicos o "chimbangueleros" son los que constituyen la "sociedad" y le dan su nombre, siendo esa sociedad de *hombres*, no incluye a los danzantes ya que estos son todos los miembros

de la comunidad. Mientras que, entre los socios de La Candelaria, el énfasis es puesto sobre el baile mismo y no en la música, teniendo los hombres el monopolio de ambos. Las mujeres, en efecto son, como ya dije, observadoras pasivas.

El "capitán de lengua" que no existe entre los negritos de Zumba, es "el que conoce la lengua del santo"; él es el encargado entonces de las oraciones, rezos y cantos. Su función se acerca a la del rezandero andino y también a la del moján ya que este es el único en "conocer el lenguaje de la laguna y de los aires". Solo que, en el caso del moján, este asume todas las funciones sagradas, es el único sacerdote de los rituales tradicionales, mientras que en los rituales reestructurados estas funciones son distribuidas entre los diferentes socios de los santos.

Acosta Saignes, a quien ya cité con relación a las cofradías de esclavos negros en Caracas, escribe:

> Los esclavos africanos tuvieron fiestas de expansión anuales, los cuales eran apoyadas por las autoridades coloniales deseosas de permitir el escape simbólico de las tensiones acumuladas en las relaciones sociales ordinarias. Es así como el Día de los Inocentes, de San Juan, de San Antonio o de San Benito, los esclavos tomaban temporalmente el gobierno de pequeñas localidades, ataban a los funcionarios o les imponían multas y administraban la justicia en pequeños litigios. Durante veinticuatro horas tenían la ilusión de un cambio colectivo, de una alteración de las normas coloniales que regían las castas. Todavía se conservan en diversos sitios estas funciones de equilibrio artificial y momentáneo.[156]

Encontramos este mismo tipo de poder en las fiestas de San Benito del Lago: el mayordomo y sus oficiales toman entonces el

156 Miguel Acosta Saignes. *Las cofradías coloniales…, op. cit.*

mando de la plaza durante una semana y la policía local pierde sus derechos.[157]

En los Andes también queda algo de este poder temporal en la función del mayordomo de San Benito, pero es más visible en la fiesta de La Candelaria durante el cual el mayordomo, el capitán de plaza y el mandador son realmente los "amos de la plaza" en el pueblo de La Parroquia, *mientras dure el ritual*.

C. Los cantores

Se da el nombre de "cantores", como ya vimos, al conjunto de los cantantes y músicos quienes, en cada comunidad andina, se responsabilizan cada año durante el mes de enero por el desarrollo de las paraduras, de las cuales se puede considerar que ellos son los sacerdotes.

Durante todo el mes de enero, las cantores son los hombres más buscados y respetados en todos los pueblos y caseríos andinos. Sin ellos no se pueden hacer las paraduras, son los únicos en conocer el "lenguaje de la paradura", es decir, los cantos, rezos entonación particulares a esta fiesta. Ellos no cobran nada por su trabajo, tocan y cantan "a bandera negra", como dicen. Sin embargo, se les ofrece comida y bebida en cada casa.

Están menos jerarquizados que los socios, pero reconocen un jefe tácitamente: se trata, generalmente, del cantor más viejo, que tiene más experiencia, que ha cantado más paraduras en su vida y que, por consiguiente, conoce mejor que nadie todos los versos y toda la música, que nunca se equivoca, que decide los momentos del descanso. Luego vienen los demás cantores y músicos los viejos enseñan a los jóvenes este extraño arte que es el canto de la Paradura. Cuando un niño se pone a cantar espontáneamente los cantos de paradura, se la anima a seguir y se le predice que va a ser cantor. Los

157 Michaelle Ascencio. *San Benito, ¿sociedad secreta? op.cit.*

cantores son muy estimados, es un trabajo sagrado, exclusivamente *masculino*: las mujeres solo preparan la comida y asisten pasiva y respetuosamente al desarrollo del ritual, en el cual solo participan en principio del mismo, cuando se realiza el "paseo" del Niño Jesús, cosa que se hace casi siempre *antes* de la llegada de los cantores.

Es cansadora la tarea del cantor, pues no tiene prácticamente descanso durante todo el mes de enero. Una paradura fácilmente puede durar de cuatro a ocho horas y cada familia hace la suya. Se considera que es muy difícil cantar las paraduras, y que se debe tener un talento especial, razón por la cual se admira grandemente a los cantores. Es tan intensivo su trabajo durante el mes de enero, que tienen que abandonar toda otra actividad ordinaria.

D. Los dueños de la novena

Los dueños de la novena también son llamados "rezanderos". Rivalizan entre sí para apropiarse los rezos fúnebres de la comunidad, así como los rezos de santos, especialmente los de la novena de San Rafael en el mes de octubre. No cobran nada por este trabajo, pero les confiere *gran prestigio*.

Las "novenas de muertos" deben realizarse durante nueve noches seguidas a partir del día de la muerte, y deben repetirse seis meses después, y luego un año después del deceso, razón por la cual el rito entonces se llama "cabo-de-año". Las familias más influyentes repiten dicha novena a cada aniversario del deceso de uno de sus miembros importantes.

La novena se celebra en la propia casa del difunto, pero normalmente toda la comunidad asiste a la misma. Está muy bien visto hacer acto de presencia en estas ceremonias. Es además la única distracción de la comunidad, la única ocasión de encontrarse con familiares y amigos que viven lejos. Hasta en el caso de disputas entre familias o grupos familiares, se olvidan las disputas en la ocasión de un rito fúnebre. Es decir que las novenas son eventos de importancia en una comunidad, y son muy respetados los responsables del rezo. Este dura a menudo varias horas, es preciso entonces tener

una memoria extraordinaria y tener cierto entrenamiento para poder mantener el ritmo del rezo todo este tiempo.

La mayoría de los adultos de los caseríos andinos son analfabetas, de modo que los rezanderos deben demostrar tener una habilidad especial desde pequeños, para retener todos los rezos y poderlos utilizar cuando se lo pidan. Es, por consiguiente, un "don" ser rezandero: el niño a quien le gusta se entrena con los rezanderos adultos en las novenas, se reúne también con ellos de noche para orar y rezar. Los rezanderos de más prestigio se vuelven dueños de la novena, y los convidan más que a los otros cada vez que hay una novena. Ellos también tienen derecho a dirigir los rezos de San Rafael, lo que les da aún mayor prestigio. En general, en una comunidad hay varios rezanderos, pero un solo dueño de la novena (que puede ser una mujer).

Gracias al talento y a la buena voluntad de esos rezanderos, *los muertos* dejan en paz a *los vivos*: un difunto para quien no se hiciera la novena aparecería, en efecto, todas las noches a sus familiares, los espantaría y les causaría toda clase de desgracias, entre las cuales la temible enfermedad "del espanto", o "del espantado".[158]

Sin embargo, y a pesar de la novena, sucede que los muertos regresan de todos modos para molestar a los vivos. La forma más común bajo la cual regresan es la del **cocuy**, ser a la vez real y mítico. Real, porque existe un insecto que lleva este nombre, especie de coleóptero luminoso, de mayor tamaño que la luciérnaga, y menos frecuente que esta. Tiene el cocuy largas antenas provistas de ramificaciones, y la luz que emite es rojiza y muy viva, mientras que la de la luciérnaga es "verde", dicen los campesinos. No se teme esta última, mientras que se siente un miedo espantoso hacia el cocuy, el cual entra a veces de noche en una casa y es identificado en el acto: se trata de fulano de tal, muerto reciente familiar o amigo, con el cual se piensa tener todavía alguna deuda: no se le ha rezado bastante, se le debía una plata antes de su muerte, o no se le devolvió un servicio, dejó huérfanos y tal vez les falte algo a estos. Se le hace entonces una

158 La descripción de esta enfermedad está en el Anexo.

cantidad de promesas, muy rápidamente, para que desaparezca el cocuy; se puede organizar también una novena.

A veces aparece además el cocuy a orillas de la calle o de los senderos, y persigue a las personas bajo la forma de una enorme "bola roja", que encierra a su víctima en sus círculos mágicos y le impide todo movimiento.

Las novenas sirven entonces para proteger a los vivos contra los muertos. Pero como todo el mundo no sabe rezar hay que tener *especialistas del rezo* en toda comunidad, y es así como los rezanderos se vuelven también, cuando adquieren cierto prestigio, dueños de las novenas, pues solo ellos tienen el derecho a rezar cuando se realizan estas, incluyendo la novena de San Rafael, cuya función es la de proteger a la comunidad contra todos los peligros invisibles y visibles, particularmente contra el peligro siempre latente que representa el agua.

Hay, *sin embargo,* un rito fúnebre en el cual no hace falta la novena y no tiene, por consiguiente, ninguna función el rezandero: es el "rito del angelito" que se realiza cada vez que muere un niño pequeño (generalmente, antes de los 4 años). Este rito se ha mantenido en todas las comunidades del estado Mérida, aunque ya no se realiza hoy en todos sus detalles: en la actualidad se consigue la momificación del cuerpo del niño (cociéndolo con ciertas plantas y ciertos tubérculos y mazorcas de maíz, los cuales se ingieren luego), el adorno del cuerpo preparado con pintura y dos alitas (de donde su nombre de angelito), solo en los caseríos alejados de los grandes centros. Lo encontramos tal cual en los páramos, por ejemplo, y en ciertos caseríos escondidos en pequeños valles de la cuenca del Chama. Solo en este tipo de caserío se conserva también la costumbre de "prestarse" el angelito de una casa a otra, hasta que haya pasado por todas las casas de la comunidad, cosa que puede durar un mes y se realiza porque "trae suerte" a cada una de esas casas.

En las comunidades cerca de las ciudades no se ha podido mantener de este modo esta costumbre, por interdicción oficial. Pero se conservó la forma de adornar el cuerpito, así como la *fiesta* que se realiza en lugar de rito fúnebre: "Los que tocan" en una comunidad son invitados, y ellos pasan toda la noche y el día, hasta el momento

del entierro, cantando y tocando alegremente, y bebiendo mucho miche, conjuntamente con toda la familia y amigos. Nadie llora, ni siquiera la madre, quien sirve comida y bebida.[159]

Este ritual es demasiado sugestivo, y más cuando conocemos ya el contexto en el cual se hace, para poder pasarlo por alto. Si recordamos, en efecto: a) la gran importancia que tiene el niño en la concepción biológico-social del adulto, b) la importancia que tiene en los rituales de ofrendas y sacrificios a las lagunas, porque constituye un intercambio para la obtención de grandes favores de parte de las divinidades (buenas cosechas, salud para todos, numerosos hijos, es decir, que la ofrenda voluntaria del niño produce fertilidad de suelos y de mujeres), c) las desgracias que suceden cuando no hay sacrificio voluntario, d) la interpretación que hemos dado al ritual de la paradura del niño Jesús, en relación con todos los hechos anteriores, es fácil comprender que el ofrecimiento (aunque involuntario) de un niño muerto se haga para obtener los mismos tipos de favores a la comunidad (todos se prestan el cadáver porque trae suerte) y para sustituir el sacrificio voluntario que fue prohibido a partir de la instalación en la región de los conquistadores españoles. Una vez más se reestructuró el rito tradicional anterior, utilizando elementos de la nueva creencia impuesta: el niño bautizado es un "angelito que va al cielo" cuando muere, y que trae suerte a su familia. Sin embargo, he tenido la ocasión de ver "angelitos" que no habían sido bautizados pero que llenaban su función igualmente bien.

Unos detalles del ritual actual nos podrían dar tal vez una pista sobre algún ritual similar en el pasado prehispánico: cuando se ofrecía un niño en sacrificio, antes de tirarlo a la laguna, ¿se mataría y conservaría un tiempo, mediante un procedimiento de embalsamiento similar al que se realiza en la actualidad? ¿Comulgarían todos los miembros de la familia bebiendo conjuntamente el

159 Se llama en una comunidad Los que tocan a los músicos, así como Los que piden son los encargados de recolectar los dones para las fiestas religiosas colectivas.

agua en la cual se cocinaba primero el cuerpo? (que sería tal vez agua de laguna, además). Conjuntamente con el cuerpo se cocinaban algunos tubérculos o mazorcas de maíz, es decir, los productos más importantes para la subsistencia del hombre, que son también los que se ofrecen hoy a las lagunas y que, al ser cocidos junto con el cuerpo del sacrificio, aseguraban el porvenir de la comunidad. ¿Se prestarían así el cuerpito del sacrificio ya embalsamado, de casa en casa, a fin de que la comunidad participara en los favores obtenidos o a obtener de la divinidad? ¿Y solo entonces se tiraría el cuerpo a la laguna sagrada?[160]

Se entiende que el ritual de "angelitos" no tenga necesidad entonces, *por lo contrario*, de la presencia del rezandero, y que jamás se le haga "novena" a un niño. Y aquí vemos aparecer otra vez la dualidad: el adulto muerto no puede sino traer desgracias a la comunidad de los vivos, mientras que el niño muerto no le puede traer sino suerte.

160 Jacqueline Clarac. *La persistencia de los..., op. cit.*

CAPÍTULO 3

JERARQUÍA SOCIAL, DESIGUALDAD SOCIAL

Las funciones jerarquizadas no son totalmente independientes unas de otras, si consideramos *a los hombres* que ocupan los distintos cargos: las diferentes asociaciones religiosas se recortan, en efecto, y los mismos individuos son a menudo, aunque no necesariamente, socios, cantores,y negritos.

Esos recortes se hacen particularmente a nivel de los vasallos, pero se puede encontrar que los mayordomos de San Benito y de San Rafael sean también cantores, y que un mayordomo o un vasallo de cofradía pueda llenar también las funciones de yerbatero o de sobador.

Los individuos más móviles son, sin embargo, los vasallos, con una movilidad particularmente horizontal, aunque a veces puede también ser vertical: es posible conseguir por ejemplo a un vasallo de San Rafael que sea, al mismo tiempo, mayordomo de San Benito, pero hay cierta tendencia a conservar su rango: es así que un dueño de la novena procurará también ser mayordomo de San Rafael lo más pronto posible, y nunca será danzante de La Candelaria, es decir, negrito de la Virgen, pues sabe que no podría ser nunca mayordomo en esta sociedad, ya que este constituye en ella un cargo hereditario.

Pocos cargos son totalmente estáticos, pero los hay: además del mayordomo de La Candelaria, tenemos el caso del moján, que no puede ser sino moján. Vimos, en efecto, que “se es moján”, o “se es yerbatero”, o sobador, no se trata de grados escalonados, que se puedan subir.

Aparte de estas excepciones que son el cargo de moján y el de mayordomo de La Candelaria, uno relacionado con los rituales a la laguna, el otro con los rituales a la Virgen de La Candelaria; el primero cargado de significado positivo y negativo, mientras que el segundo solo tiene un significado positivo, son a menudo los mismos individuos quienes cumplen en una comunidad las diferentes funciones rituales; y los hombres monopolizan todas dichas funciones, como pudimos ver, no dejando a las mujeres sino la posibilidad de ser "dueñas de novena", "médicas", "sobadoras" o "brujas". Las cofradías están totalmente cerradas para ellas. Por lo contrario, todo individuo *macho* tiene la posibilidad *teórica* de acceder a cualquier función y a cualquier cargo. Digo "teórica" porque, en ciertos casos, hace falta poseer cierto don para aspirar a un cargo: por ejemplo hay que saber cantar para ser cantor, hay que saber rezar y hay que demostrarlo durante varios años para poder ser dueño de la novena, y hay que tener ciertas posibilidades económicas para poder atender los gastos que tiene un mayordomo de San Benito.

El *prestigio social* es el principal beneficio que se saca de tales cargos, así como el prestigio que se gana con las seres divinos, quienes se encuentran más dispuestos a otorgar favores (y más a un mayordomo que a un vasallo) lo mismo en el plano económico que en el de la familia y de la salud.

Ninguna asociación es más importante que otra, pero todas entran en escena en un momento distinto del calendario religioso y es la asociación del momento la que adquiere importancia. Solo el grupo de los médicos guarda independencia del calendario religioso: se necesitan sus servicios todo el año ya que su acción favorece no solo la conservación de la salud y la reproducción de la vida humana sino también la reproducción de los bienes económicos. En efecto las plantas, lo mismo que los rezos, que las fórmulas y los gestos mágicos, tienen muchas virtudes. Esta es la razón por la cual no podemos separar a los médicos de los demás cargos: todos tienen en realidad *funciones similares*.

Sin embargo los médicos son los únicos en cobrar algo por sus servicios: se los paga sea en dinero sea, más a menudo, en productos agrícolas o animales, lo que en la concepción del campesino no

constituye un “pago” sino un intercambio de servicios (en este caso: servicio contra producto o viceversa).

El moján no se diferencia económicamente y hay campesinos más ricos (en tierras y animales) que él. ¿Sería esta la situación al principio de la Colonia?, habrían explotado los mojanes a los otros indios como lo pretende fray Pedro de Aguado, quien escribe:

> La gente de más reputación entre ellos los mohanes y farautes que con el demonio tratan los cuales son dedicados y criados desde pequeños para este efecto; y estos ni labran ni siembran ni tienen cuidado de cosa alguna de estas porque de todo lo necesario les proveen los demás indios y si se ven en alguna necesidad de temporales o enfermedades acuden a ellos que los remedien.[161]

Según los españoles de la conquista los mojanes habrían constituido por consiguiente una especie de elite, una “clase religiosa” tal vez, mantenida por los demás indios en intercambio por los cuidados médicos y servicios religiosos que propinaban. Esta diferencia, en el caso de que haya existido realmente, desapareció totalmente ya que no se consigue hoy, a pesar de que todavía se consiguen mojanes.

Hay, sin embargo, de parte de los mojanes, una apropiación del lenguaje sagrado (el de los aires y de las aguas) que ellos son los únicos en conocer y gracias al cual pueden dominar de cierto modo no solo a las fuerzas de la Naturaleza sino también a los hombres, ya que ellos son capaces de conseguir el agua que se necesita para la tierra, pero también de atraer catástrofes sobre el individuo como sobre la comunidad. Ellos aseguran la protección del agua y neutralizan a los aires, aseguran de este modo la reproducción de la vida y de la sociedad, esta continuidad preciosa que antaño había sido perdida según el mito y que algún día podría ser perdida de nuevo, amenaza constante que pesa sobre las comunidades humanas. Así es como el sacrificio del recién nacido (niño o animal), las ofrendas

161 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial..., op cit.,* cap 4. p. 476.

a lagunas y piedras sagradas, que necesitan la presencia activa del moján para realizarse, aseguran la reproducción de la alianza entre las divinidades acuáticas (Arco-Arca, lagunas y ríos) y las divinidades celestiales (páramos y piedras sagradas) por una parte, y el hombre por otra. En las comunidades donde no hay moján esta alianza es asegurada de todos modos, gracias a los vasallos y mayordomos de los santos, así como a los cantores.

El beneficio del moján reside en la renovación de su propia alianza con las aguas y los aires, pero obtiene además el prestigio social (entendiendo este como positivo y negativo a la vez) y, a veces, bienes tangibles.

El monopolio del moján es asegurado también por el mito: si no se hace el ritual de sacrificios y ofrendas, la laguna y Arca se vengan: toman por la fuerza a los niños que no se les quiere dar, agreden a las mujeres embarazadas, enferman a los hombres y destruyen sus cosechas, mediante inundaciones o grandes sequías e incendios. El moján mismo es mensajero de lo divino y "manda el mojanazo", de modo que la dominación (efectiva y mítica) del moján sobre el hombre ordinario se reproduce obligatoriamente.

Es entonces el moján quien mejor "monopoliza las condiciones de acceso a lo divino", lo mismo que el chamán de quien habla Godelier. Los vasallos y sus mayordomos, así como los cantores, también monopolizan estas condiciones, aunque con medios mucho menos impresionantes, y ellos las monopolizan sobre todo con relación a las mujeres. Estas ganan en cambio la posibilidad de recibir también los beneficios de los rituales, sin haber tenido que realizar un trabajo-de-más. La marginalización en la cual se las mantiene tiene sobre todo que ver con el prestigio social *sagrado*, mientras que pueden beneficiarse de un prestigio familiar, gracias a su propia fertilidad o a su capacidad para organizar ciertos trabajos colectivos. [162]

162 Maurice Godelier, *Economie, Fétichisme et religion dans les socités primitives*. Maspero, París, 1972. p.351.

El prestigio produce poder moral y el poder produce obligaciones, las cuales producen nuevamente prestigio (cuando se cumplen):

El prestigio es moral y social; el poder es moral, social y político (en el momento de las elecciones, por ejemplo); las obligaciones son sagradas, pero también económicas (gastos que deben hacer los mayordomos en beneficio de la comunidad).

Si el prestigio reproduce prestigio, (los mayordomos ya prestigiosos son nombrados en la Junta) y aunque no siempre logre reproducirlo (ya la Junta debe hacer grandes esfuerzos en la actualidad para poder conservar su prestigio)[163], no reproduce necesariamente las riquezas materiales, hasta las puede destruir en ciertos casos (los mayordomos de San Benito quedan "limpios" de dinero después de pagar una promesa a San Benito, a veces quedan además endeudados).

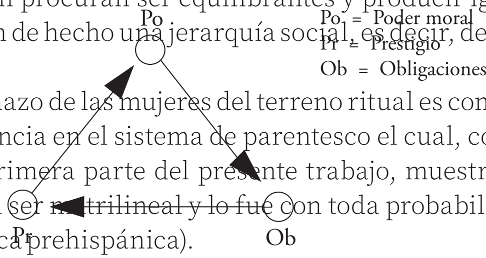
Naturalmente, las riquezas materiales están ligadas al prestigio (en el caso de los mayordomos, por ejemplo), ya que se debe tener para poder redistribuir. Se puede tener, por lo contrario, riquezas sin prestigio, y por consiguiente, sin poder moral, social y político: es el caso de algunos miembros de ciertas familias con rincón,

163 La dificultad es mayor en las comunidades invadidas recientemente por gente de la ciudad: esta ha creado "juntas de vecinos", que son las que tienen que tomar decisiones ahora con respecto a estas comunidades.

quienes habiendo obtenido tierras de sus copropietarios y habiendo vendido unas parcelas a precios muy buenos, tienen hoy riquezas materiales que ya no redistribuyen: no buscan ser mayordomos, ni líderes políticos.

La dialéctica de este sistema es que la forma de parentesco y de propiedad de la tierra que tiene, el sistema de intercambio y de redistribución procuran ser equilibrantes y producir igualdad. Pero constituyen de hecho una jerarquía social, es decir, desigualdad social.[164]

El rechazo de las mujeres del terreno ritual es compensado por su importancia en el sistema de parentesco el cual, como pudimos ver en la primera parte del presente trabajo, muestra una franca tendencia a ser matrilineal y lo fue con toda probabilidad antiguamente (época prehispánica).



Las mujeres han de conquistar, sin embargo, *individualmente,* su estatus social y su prestigio familiar al tener hijos vivos, y al mostrar sus dones para la organización del trabajo colectivo (en los cafetales particularmente). Asimismo, los hombres *deben* adquirir su prestigio social mediante la adquisición, voluntariamente consentida y buscada, de responsabilidad ritualística, y mediante la redistribución de una parte de sus bienes. Los mojanes y médicos no tienen este tipo de obligaciones, pero tienen responsabilidades más fuertes desde el punto de vista médico y ritual.

El *único personaje que nunca pierde prestigio* cualquiera sea su forma de actuar (ya que siempre es respetado y temido) es el moján, razón por la cual pienso que representa el más alto grado de jerarquía social en la concepción andina.

Las mujeres comparten con los hombres las responsabilidades ligadas a la medicina y a las ceremonias fúnebres, dos actividades relacionadas con un tipo especial de sociedad humana: los enfermos y los muertos.

---

164 Maurice Godelier. "Anthropologie Economique", (seminario). Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, 1978-1979.

Podemos considerar entonces que nos encontramos frente a *dos tipos de rituales*: los que establecen la comunicación entre la sociedad humana y la divina y cuya responsabilidad incumbe a los *hombres* (varones), y los que mediatizan los vivos por una parte y los enfermos y muertos por la otra, cuya responsabilidad recae sobre las *mujeres y los hombres*.

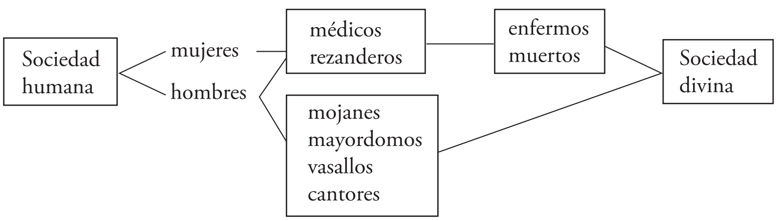
Los hombres son, por consiguiente, *intermediarios directos*, las mujeres solo *intermediarios indirectos* entre ambas sociedades, la humana y la divina; los enfermos y los muertos constituyen una especie de mediación entre los humanos y los dioses.

Los hombres tienen, por consiguiente, una superioridad religiosa, porque se considera que tienen una superioridad "natural" (biológica); las mujeres tienen una superioridad en el seno de la familia pero, en tanto que individuos, deben adquirir un estatus biológico de adulto para tener derecho al estatus social. Sin embargo, cierto estatus religioso y, por consiguiente, también cierto estatus social, puede

sustituir para ellas, si logran obtenerlo, la falta de estatus biológico-social (es el caso de ciertas dueñas de la novena).

Consideremos ahora cómo se reparten los cargos dentro y fuera de las comunidades. Tomaremos La Pedregosa como modelo de comunidad corriente, y Lagunillas y La Parroquia-Zumba como los centros religiosos que son:

	M	F
mojanes	+	-
médicos	+	+
socios	+	-
cantores	+	-
rezanderos	+	+



UN "SISTEMA DE IMPUESTOS"

A)

	La Pedregosa	Lagunillas (Pueblo Viejo)	La Parroquia-Zumba
mojanes	+	+	+
médicos superiores	-	+	-
médicos inferiores	+	+	+
Vasallos	+	+	+
moyordomos (S. Benito, S. Rafael, S. Isidro)	+	+	+
mayordomos de la Candelaria	-	-	+
Cantores.	+	-	+
Dueño de la Novena	+	+	+

(Llamo "médicos superiores" a los yerbateros o rameros, y "médicos inferiores" a los sobadores, comadronas y brujos comunes).

Podemos observar en este último cuadro cómo la mitad de arriba posee los mayordomos, así como los cantores y rezanderos (entre los cuales los muy prestigiosos dueños de la novena), es decir, los casos más importantes de la comunidad, a los cuales hay que agregar los miembros de la Junta y el jefe del partido político Copei (Democracia Cristiana). La mitad de abajo, aparentemente tiene derecho solo a vasallos (los miembros de mejor jerarquía en las cofradías), a médicos inferiores, como sobadores y brujos comunes, y al jefe del partido político AD (Acción Democrática).

Observemos además que las tierras que poseen los mojanes de mayor prestigio y los mejores médicos superiores (yerbateros) son por el contrario las tierras consideradas como de abajo, pues son las *más* cálidas y cuyas plantas tienen virtudes especiales: por ejemplo, Lagunillas. Podríamos entonces representar esta diferencia entre arriba y abajo en la cordillera del modo siguiente:

B)

LA PEDREGOSA

	ARRIBA		ABAJO	
	Masc.	Masc.	Masc.	Masc.
mojanes	-	-	-	-
médicos superiores	-	-	-	-
médicos inferiores	+	+	+	+
Vasallos	+	-	+	-
moyordomos (S. Benito, S. Rafael, S. Isidro)	+	-	-	-
mayordomos de la Candelaria	-	-	-	-
Cantores	+	-	-	-
Dueño de la Novena	+	+	-	-

Ahora bien, como los españoles fueron percibidos por los indios como "de abajo", y hoy todavía los campesinos hablan de ellos, así como de los hacendados como de gente "de abajo", podríamos descomponer otra vez la relación arriba / abajo como sigue:

Sería, sin embargo, *absurdo querer establecer una equivalencia tal como*:

ARRIBA { Miembros de la Junta / Mayordomos / Dueños de la Novena

ARRIBA = Indios = Mayordomos = Copei.
ABAJO = Españoles = Mojanes = AD.

ABAJO { Mojanes y Médicos (Yerbateros)

Los elementos de una mitad no se encuentran reunidos en ella con un mismo criterio. No hay equivalencia entonces, por lo menos a primera vista. Se trata tal vez de *un ensayo para equilibrar* arriba y abajo. En efecto, si tuviésemos la situación siguiente: ABAJO = ESPAÑOLES = MAYORDOMOS (cargos visiblemente originarios de la cultura española) = Copei (partido político visiblemente ligado para el andino a la religión católica, religión de los españoles), sería establecer un dicotomía demasiado radical entre arriba y abajo. Mientras que *los* mojanes, que pertenecen muy claramente a la cultura indígena, restablecen el equilibrio al estar situados abajo, al mismo tiempo que los españoles. En cuanto a AD, partido considerado como “popular” en Venezuela, penetró en una época relativamente reciente en la comunidad andina, y llegó por “abajo”: todo lo que en la tradición es considerado “bueno” pertenece a “arriba”, mientras que lo “malo” pertenece a “abajo”. Los españoles fueron malos y llegaron de abajo, lo mismo que la gente de la ciudad, y en La Pedregosa el jefe político que representa a AD pertenece a una familia de abajo.

ARRIBA Y ABAJO { Socios / Cantores / Danzantes / Rezanderos / Sobaderos / Comadronas / Brujos y Brujas

En cuanto al moján, vimos que también es considerado como “brujo malo”. Es entonces natural que esté situado abajo, lo mismo que la laguna, la cual es a menudo “mala” con los hombres. Sin embargo, la laguna es también “buena” ya que da fertilidad a los terrenos, da la salud a los hombres cuando estos se lo piden como es debido; además ciertas lagunas están situadas en el páramo, es decir, arriba, siendo también el páramo a veces malo. El moján es también “el mejor médico que hay”, el hechicero de mayor prestigio, de modo que moján y laguna pertenecen también ambos a arriba. En efecto, se los consigue abajo (topográficamente hablando) en la relación La Pedregosa-Lagunillas, o La Culata-Lagunillas, o Valle de Mérida-Lagunillas, pero también hay

(Etnias) { ARRIBA = Indios / ABAJO = Españoles

(Cargos) { ARRIBA = Mayordomos y Dueños de la Novena / ABAJO = Mojanes

(Líderes políticos) { ARRIBA = COPEI / ABAJO = AD

lagunas en las alturas, en los páramos, y por consiguiente también hay mojanes en esos sitios: tal es el caso por ejemplo de las lagunas morochas de Sarabiades, situadas arriba en relación a Lagunillas:

ABAJO = Laguna de Urao (Lagunillas) = Mojanes
ARRIBA = Lagunas de Sarabiades = Mojanes

El agua, de la cual las lagunas no son sino una de las representaciones, aunque la más importante, pertenece, en efecto, a arriba y a abajo, como vimos en el capítulo de los mitos, donde el agua hace el papel de *elemento contradictorio por excelencia* en la concepción cósmica. De modo que, cuando se dice que el moján está "abajo", es un criterio de espacio no solo físico, ya que el moján pertenece a Abajo también porque es "malo"; por otro lado pertenece al mismo tiempo a arriba porque es también "bueno". Así que *el espacio abajo-arriba* no está constituido solo por dos subespacios de naturaleza física, sino por una *cantidad infinita de subespacios diferentes*, dentro de un *sistema de puestos* simplemente llamado "abajo-arriba", cuyo funcionamiento desconocemos.

Un elemento puede encontrarse arriba en ciertos subespacios, y abajo en otros. Habría que descubrir la ley que rige el sistema, y luego el conjunto de leyes que rigen el sistema conceptual entero.

CONCLUSIÓN

En 1558 los indios de la cordillera de Mérida vivieron entonces la invasión de un pueblo desconocido, que pronto los redujo a "encomiendas" y los obligó a adoptar nuevos dioses, una lengua nueva, nuevos métodos de trabajo.

Esta brutal imposición, que hubiera debido poner fin a las culturas indígenas, no causó, sin embargo, ruptura definitiva. Una continuidad sorprendente, si consideramos la presencia constante de los españoles, de la ley española, de las persecuciones y vigilancia de la Iglesia, se mantuvo en ciertas zonas, como es el caso, por ejemplo, de Lagunillas que fue en la época prehispánica un brillante centro económico y religioso, y sigue siendo, después de más de cuatro siglos de Colonia, un centro religioso y médico de gran reputación en la cordillera.

Una reestructuración se hizo en las otras zonas, que muestra que la sociedad agredida no se dejó imponer pasivamente la nueva cultura, sino que reaccionó mediante una reestructuración dinámica, en la cual se comprometió el ser de aquellos que no quisieron desaparecer como etnias, y que lograron organizar en la práctica dos realidades que iban a ser suyas en adelante: la realidad primera, que se procuraba destruir, y la realidad segunda que se imponía, destrucción e imposición que venían del abajo geográfico (los españoles llegaban siempre desde las llanuras y tierras bajas del oeste, del este y del norte). Ambas realidades se reestructuraron a partir de la estructura mental de los indígenas, la cual conservó intactos algunos de sus elementos, gracias a cierta marginalización en la que dejaron los españoles a los grupos indios encomendados. Pues si se les hizo participar en la producción, fueron marginados de la

religión (ya que solo recibieron ciertos sacramentos y retazos de enseñanza mal impartida), de la política y de todo lo social en general.

En un tipo de sociedad como la sociedad andina, donde la Historia solo tiene importancia a escala individual y grupal, donde los eventos pasados y presentes son integrados dentro de un tiempo cíclico anual, un cambio repentino (como fue el caso de la imposibilidad cultural española) no pudo ciertamente ser percibido en la totalidad de su significado histórico, sino como evento local, a lo más, regional, y en el tiempo cíclico anual; esto debió facilitar la integración de elementos culturales nuevos, pero percibidos separadamente de su contexto, a través del proceso de la repetición anual. Tal perspectiva impedía a los indígenas comprender toda la amplitud y la extensión del cambio, y reducía así dialécticamente para ellos esta amplitud y esta extensión.

Por consiguiente, los mitos y rituales de los españoles fueron probablemente asimilados como realidades locales y del momento, y solo fueron asimilados aquellos que lo podían ser, por su propia estructura, así como por las condiciones en las cuales se hizo (o no se hizo) el adoctrinamiento religioso.

La persecución de mojanes y la destrucción de santuarios debieron ser percibidos por los indios como problemas locales, parciales y momentáneos, desligados de sus consecuencias históricas y generales. El mito además estaba ahí, para enseñar a los hombres que la discontinuidad existe, pero que la continuidad luego regresa.

La llegada de los españoles fue sin duda una catástrofe, como lo fue el diluvio de antaño, pero la continuidad renace, como renació antaño: Arco y Arca fueron en aquella lejana época sus autores, los santos la aseguran hoy.

Esos santos, lo mismo que Arco y Arca, bajan de arriba, contrariamente a los españoles que vinieron de abajo. Los santos y los españoles *encontraron entonces su puesto en una estructura de principio binario, acostumbrada a las oposiciones*, y que bien podía asimilar también la oposición de estas dos praxis (la española y la indígena).

Las oposiciones, concebidas a veces como una lucha entre dos contrarios, pueden resolverse mediante una tercera categoría que

sirve de intermediario y así ayuda a conservar el equilibrio, hasta si este es precario. El sistema binario se transforma entonces a menudo en *ternario*: la "pelota" sirve para equilibrar por su no movimiento el "abajo" y el "arriba" del cuerpo humano (que el movimiento, a la inversa, desequilibra); la mujer-sin-hijos es intermediaria entre el niño y el adulto, el rincón de Las Dávilas entre las mitades de arriba y de abajo, el agua entre el cielo y la tierra, Arco y Arca (luego los santos) son intermediarios entre cielo y tierra; el moján, los cantores y los mayordomos, entre el mundo profano y el mundo sagrado, los enfermos y los muertos entre los vivos y los dioses, los rezanderos y los dueños de la novena entre los vivos y los muertos; y tal vez podamos considerar el mestizaje y la reestructuración cultural como una especie de intermediario también entre la cultura tradicional (celosamente conservada por los indios de Pueblo Viejo) y la cultura de los españoles, representada por los hacendados y la gente de la ciudad.

Los principios de *reciprocidad y redistribución*, también característicos de este sistema, lograron manifestarse en la sociedad indígena reestructurada, a través de un nuevo sistema de parentesco, de propiedad de la tierra y de trabajo colectivo, en el sistema de intercambios de productos y de servicios (económicos y rituales), particularmente a través de la mano 'e vuelta y las obligaciones de redistribución de los mayordomos de los santos.

Dichos principios (de reciprocidad, de redistribución) implican contradicciones en el sistema, como hemos podido ver en el curso del análisis, pero entonces el principio binario, que caracteriza también al sistema, permite asimilar las contradicciones, y el principio ternario permite, a veces, resolverlas por lo menos a nivel conceptual.

En la realidad de su praxis los indios andinos encontraron entonces un *compromiso* que, a pesar de la dominación española, y a escondidas de ella, les permitió sobrevivir no solo en tanto que grupo, sino también en tanto que cultura. Integraron en una misma *estructura* religiosa varios sistemas rituales (por lo menos dos), conservando en parte el paralelismo de sus secuencias: en uno los ritos forman un sistema según un eje sintagmático, estando cada uno

necesariamente precedido y seguido de otro, y siendo sus funciones complementarias: se hace el juego bajo diferentes formas para mejor asegurar la apuesta. Este es el caso del ritual de San Rafael, que debe seguir en ciertas zonas al de San Benito, o ser seguido de él en otras para ser ambos seguidos luego por las paraduras, que preceden obligatoriamente la fiesta de La Candelaria, que las cierra; y el ritual de San Isidro, a mitad de tiempo, entre La Candelaria y San Rafael.

El otro sistema, que no obedece a un calendario, sigue más bien un eje desordenado: sus rituales no tienen fecha fija, dependen de circunstancias imprevisibles, climáticas o particulares (sequía muy larga, inundación repentina, enfermedad de algún familiar, nacimiento de un niño).

Ciertos rituales pertenecen, sin embargo, a ambos sistemas: el de San Benito, que se realiza a veces en una fecha aproximadamente fija, pero también a diferentes momentos del año, escogidos por los campesinos al azar de sus posibilidades económicas, o de la buena voluntad del santo (quien otorga o no otorga favores) y de sus mayordomos. Asimismo, el ritual anual a la laguna de Urao, celebrado por los mojanes de Lagunillas, puede repetirse varias veces en el año, en las mismas circunstancias y por razones similares a las que hacen que se repita el ritual de San Benito.

La repetición simbólica y el paralelismo entre ambos sistemas no pueden sino reforzar y asegurar la protección de los bienes de parte de las divinidades.

Todos los grupos indígenas no reaccionaron, sin embargo, del mismo modo, ni en los Andes ni en otras regiones americanas: los motilones, los güigüires y los giraharas son una prueba de esto, ya que libraron contra el invasor una lucha desesperada y prefirieron morir o retirarse a zonas selváticas lejanas antes que dejarse reducir a encomiendas.

En cuanto a la transculturación impuesta a los indios andinos no significó un rechazo de ellos a su tradición. No hubo ruptura, como vimos, se estableció más bien una continuidad, la cual se reestructuró muy dialécticamente.

Del traumatismo de la Conquista no tenemos ningún documento como es el caso para los indios peruanos y mexicanos. Sin embargo, quedaron otros tipos de rastros en la cultura que nos interesa: es así como, con la asociación del caballo a la divinidad acuática más temida en la región (Arco con cabeza de caballo gigante, que bebe el agua de ríos y lagunas), los indígenas andinos lograron expresar y lograron dejarnos a través de la imagen de este animal mítico la gran impresión de terror que sintieron los indoamericanos de todo el continente a la vista de este instrumento de conquista que fue el caballo para el europeo.

Hoy en día, el mundo del andino recibe una nueva conmoción, a través de un invasor más temible y más rápidamente destructor de culturas que el español: el sistema capitalista internacional.

¿Logrará el campesino asimilar este nuevo choque? Los principios de reciprocidad y de redistribución difícilmente podrán resistir y ya muestran, además, señales de su próxima desintegración. ¿Podrán los principios binario y ternario bastar para la integración de este nuevo sistema? ¿O se producirá esta vez la ruptura?

ANEXO I

DESCRIPCIÓN DE LAS ENFERMEDADES

I. Enfermedades de niños

1. El mal de ojo

Solamente los niños lo padecen. Hay dos tipos de mal de ojo: el "bobo", que pueden contraer niños de distintas edades, y el "bravo" o "común", que solo contraen los niños muy pequeños, quienes están sujetos a tener esta enfermedad mientras tanto "el pequeño pozo que tienen en la cabeza esté blando", es decir, hasta que se cierre su fontanela, hacia los dos años.

Causas declaradas del mal de ojo

a) "Cuando una mujer siente mucho calor después de haber caminado y le da de mamar a su hijo, la sangre de este se pone pesada".

b) "Sangres que no van juntas", lo que sucede, según los campesinos, cuando los miembros de la familia se muestran indiferentes hacia el niño.

1. La falta de cariño por parte de los familiares hacia el niño.
2. "Cuando una persona curiosa mira a un niño le da mal de ojo".
3. "Cuando ciertas personas que tienen sangre pesada miran al niño la sangre de este también se pone pesada". La mirada "pesada" penetra entonces a través de los ojos del niño.
4. "Cuando le hacen mala sangre al niño al molestarlo".

Esta creencia de que no se debe molestar al niño muy pequeño porque le causa mala sangre y mal de ojo se puede relacionar quizás

con este texto del cronista español Pedro de Aguado acerca de una costumbre indígena que sorprendió a los españoles a su llegada a los Andes. Cito textualmente a Aguado:

> Tienen otra costumbre que a mi parecer es la más bárbara que gentes indianas ni de otras naciones se puede haber oído ni visto, y es que los hijos tienen dominio sobre los padres, y no los padres sobre los hijos, en tal manera que no solo está obediente el padre al querer del hijo por enojo o por otra furia o cólera alguna se indigna contra el padre y le da y castiga, tiene licencia para ello sin que el padre se lo pueda contradecir ni repugnar, aunque el hijo sea muy pequeño; y tienen por máxima y opinión que si el padre azotase y castigase al hijo se moriría luego, y así lo han visto por experiencia algunos españoles de los de esta villa, porque viendo delante de sí algunas inobediencias que los muchachos han hecho a sus padres los mandaban azotar por ello a sus propios padres, los cuales lo rehusaban diciendo que se habían de morir, y, sin embargo, de esto los hacían azotar allí en su presencia y luego otro día el padre que había azotado al hijo caer malo con esta imaginación de que se había de morir por haber azotado a su hijo, y yéndolo a visitar su encomendero le dio la propia razón y así se fue consumiendo hasta que murió, y así con esta bestial costumbre viven y vivirán hasta que se ponga remedio en ello.[165]

Esta creencia indígena hacia el castigo dado a los niños permanece en cuanto se trata de niños muy pequeños y sujetos potenciales a contraer el mal de ojo, pero no existe en cuanto a niños mayores, los cuales son al contrario muy azotados y maltratados.

165 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación histórica de Venezuela*, Tomo II, Libro XI, p, 475. Bibl. de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.

Síntomas del mal de ojo

Se hunde la fontanela, llamada “mollera”, y el niño “tiene un calorón dentro del cuerpo”. Enflaquece y vomita continuamente, tiene diarrea, escalofríos, llora sin cesar y, cuando se duerme, despierta de repente “como si algo lo espantara”. Esta es una descripción muy común del mal de ojo bajo sus dos formas pues la diferencia entre ellas es solo de grado: los niños mayores se curan más fácilmente de esta enfermedad porque resisten mejor la mirada de los adultos y los malos tratamientos (su fuerza vital es mayor); por esta razón se llama el mal de ojo en el caso de ellos mal de ojo bobo, siendo sus efectos benignos.

Terapéutica

Existen varias técnicas terapéuticas contra el mal de ojo en la zona de Lagunillas se utiliza la siguiente: se baña al niño en la laguna de Urao (laguna sagrada) o, por lo menos se hunde su cabeza en el agua de esta. Cuando no hay laguna cerca se procura traer agua de una de ellas hasta la casa del enfermo y se lava la cabeza de este último con dicha agua; también se la hacen tomar. Luego se pasa su ropa por el vapor emitido por los juncos de la laguna hervidos en el agua de esta.

Después de esto se busca a la persona causante (involuntaria, en general) del mal de ojo. Es el médico (yerbatero) o el moján quien indica al culpable después de conversar con la madre. Se le pide entonces a esa persona una mecha de pelo de su nuca, la que ella acepta hacer fácilmente cuando ha provocado la enfermedad involuntariamente. Se hace hervir luego dicha mecha conjuntamente con “un objeto de oro” “un objeto de azabache y un objeto de coral”, así como una cinta roja y, si es posible, un junco de la laguna o un ramo bendito. El niño toma luego este bebedizo tres veces en el curso del día.

Entre todos esos objetos los que se acostumbra a considerar más indispensables en todas partes de la cordillera son la mecha de cabellos y el objeto de oro (el que sea).

En las zonas donde se ha perdido el ritual con agua de la laguna (o donde nunca se ha tenido dicho ritual) se utiliza el “ensalme” como en otras regiones de Venezuela, el cual consiste en barrer

literalmente el cuerpo del niño y especialmente su cabeza, con siete ramas distintas.

Cuando el mal de ojo se complica con el cuajo caído, caso frecuente en los niños muy pequeños, se hacen además las sobas que describo más lejos y que constituyen la técnica terapéutica por excelencia de esta última enfermedad.

Hay técnicas complementarias para el mal de ojo:

Se le da al niño piel de gallina negra.

Se le hace tomar un bebedizo de agua de arroz dorado y de concha de naranja amarilla.

Se baña al niño en el "agua de claveles rojos", y se le da también de beber aquel agua. Cuando no hay claveles rojos se sustituyen con rositas rojas, pues el rojo, lo mismo que el oro, revitaliza la sangre del niño.

Se hace tomar al niño un bebedizo de "mierda de zamuro" cocida con un objeto de oro y una caraota negra.

Se le pinta la cara con azul y se la lleva afuera, cada vez en una dirección diferente, tres días seguidos, pues esto "restablece la sangre".

Métodos preventivos

Existe en las zonas de lagunas un ritual "de preparación de los recién nacidos", que les sirve de protección contra todo mal y especialmente contra el mal de ojo. Es el moján quien realiza dicho ritual. Lleva al niño al lago, vierte sobre su cabeza agua y reza "unos rezos secretos en lenguaje de la laguna". El moján da luego "unos bramidos como los de la laguna", y agita sus maracas. Cuando el niño es hijo de un conocido médico (yerbatero) o de un moján, son tres mojanes los que realizan la ceremonia "de preparación".

Cuando no se puede ir a una zona de laguna para cumplir con este ritual, o cuando los padres ya son muy transculturados, se hace bautizar al niño, pues el bautizo católico es en la cordillera una ceremonia esencialmente protectora contra el mal de ojo y contra las enfermedades causadas por malos espíritus. Se procura bautizar al niño lo más pronto posible y hasta este momento lo esconden sus padres a fin de que nadie lo mire. El día del bautizo solo lo pueden ver los padrinos y el sacerdote que realiza la ceremonia. Al regresar

a la casa se lo vuelve a esconder en una habitación, de modo que la fiesta que sigue se hace sin su presencia. Se esconde así a los niños pequeños de la mirada de familiares y sobre todo de extraños hasta que se cierre su fontanela.

Además de esta ceremonia preventiva, tan importante para la salud del recién nacido andino ya que lo protege contra los numerosos peligros que lo amenazarán durante su infancia, las madres reciben muchos consejos: antes de amamantar a su hijo deben tomar un poco de agua fría, pues esta refresca su cuerpo y su sangre. Una madre debe acariciar a menudo a su recién nacido y mimarlo, es bueno que los demás miembros de la familia cercana le muestren cariño, el padre en especial. Se cuela un amuleto al puño del niño o a su cuello, o se lo prenden de la ropa con un alfiler. Dicho amuleto lo constituye generalmente una "mano de azabache", una mano o cualquier pedacito de coral, o un "ojo de zamuro". Tienen la misma función unas moneditas de plata.

Cuando el niño empieza a comprender y a desplazarse con mayor libertad; entre los dos y tres años, se le enseña a protegerse los ojos con las manos cuando se encuentra frente a un familiar lejano, un amigo de la casa o un desconocido. Todos los niños merideños tienen esta costumbre, que han utilizado también en mi presencia. Pueden permanecer dos horas con las manos sobre la cara, mirando entre los dedos.

La disposición que tiene generalmente la casa andina típica facilita la necesidad de esconder a los niños cuando llegan visitas: está cerrada en general por el lado de la vía (camino, calle o sendero), de modo que se debe dar la vuelta a la casa y entrar por el lado del patio trasero. Antes de que llegue un extraño allí generalmente ya ha sido anunciado por los perros de la casa y por los niños mayores. En el caso de que un niño pequeño esté en este momento en el patio lo meten rápidamente dentro de la casa.

2. El cuajo caído

Esta enfermedad también se llama "cuajo volteado" en ciertas zonas, y en el estado Táchira le dicen "escuajada" o "basuqueo".

Causas

Son menos numerosas que en el caso del mal de ojo, del cual depende además, en parte. Ya vimos, en la parte del libro donde hablo de la anatomía humana, que los niños tienen un órgano del equilibrio llamado "cuajo", el cual cae con gran facilidad. Se proyecta, en efecto, hacia abajo cuando cae el niño, pues se despega. *El miedo* puede ser también la causa de la caída del cuajo. También el mal de ojo, al alterar la sangre del niño debilita a este y provoca entonces la caída del cuajo.

Síntomas

El niño vomita y no puede comer nada. También le da diarrea, ambos síntomas que también aparecen en el caso del mal de ojo, aunque acompañados en este caso con otros, como vimos.

Terapéutica

Se comprenderá que algunas de las técnicas terapéuticas coincidan en el caso de esta enfermedad con las utilizadas para el mal de ojo. El cuajo caído tiene, sin embargo, una terapéutica propia: la de la **"soba",** obligatoria para "volver a poner al cuajo en su sitio", "debajo del ombligo y un poquito más arriba".

El **"sobador"** es el especialista de la soba, pero también la pueden aplicar los médicos yerbateros, las comadronas y ciertas viejas que ya "tienen la mano".

Se hacen tres sobas en el caso del cuajo caído, y se utiliza en las mismas un poco de aceite de almendra o aceite corriente (si no se tiene de almendra), en el cual se ha hecho disolver un pedazo de alcanfor o canela molida.

Se acuesta al niño con la cabeza más baja que el cuerpo y se le soba el vientre desde abajo hasta arriba tres veces seguidas, después de lo cual lo vendan fuertemente y lo vuelven a acostar "para que no vuelva a caer el cuajo".

Se le da entonces un bebedizo como en el caso del mal de ojo: preparado con oro, azabache y coral, pero se le agrega un poco de **canela**. También se utiliza en estos casos el guarapo de manzanilla, de zauco, de eneldo, de suelda, de borraja, de ruda y de clavel blanco.

También se puede practicar el ritual del "ensalme" ya descrito en el caso del mal de ojo.

En cuanto a la *prevención*, consiste simplemente en impedir las caídas del niño y en protegerlo contra el mal de ojo.

3 . El mal de los siete días

"El niño dura siete horas; si se cura al cabo de las siete horas dura siete días; si se cura al cabo de siete días dura siete años, después de lo cual muere".

Podríamos decir entonces que esta es la enfermedad del número siete, y que no perdona.

Causas diversas

1. "Ciertos niños nacen con este mal porque a la madre se le hincharon los pies cuando estaba en estado".

2. "Esta enfermedad viene a causa de un viento cálido".

3. "Esto sucede a los niños que nacen antes de tiempo".

4. "Es a causa de un bichito que pica al niño; es negro por arriba y rojo por abajo, echa leche por las patas".

5. "Es como un veneno que se extiende por todo el cuerpo del niño al nacer".

Síntomas

Son iguales en todas partes, el niño "vomita morado y tiene diarrea, se pone morado o negro, nace con las uñas moradas; luego su boca y sus manos se ponen moradas, luego sus pies, se retuerce, le tiembla el cuerpo, sus ojos se echan pa trás, no come ni duerme, tiene fiebre y le sangra el ombligo".

Terapéutica

Según la mayoría de la gente, esta enfermedad no tiene remedio, menos cuando se trata de niños nacidos antes de tiempo. Cuando "de milagro" se cura uno es gracias al "bebedizo de las siete flores" y al baño que se le da con la misma agua, la que tiende a confirmar otra vez que esta enfermedad tiene que ver con el número siete, el cual no puede ser sino simbólico, pues el campesino no tiene

ninguna noción del tiempo exacto. Al respecto utiliza los números sin precisión y con un contenido distinto.

Prevención

Se piensa, en general, que tampoco hay método preventivo para esta enfermedad; aunque algunos dicen que se pueden frotar los pies del recién nacido con aceite y ajo molido, y luego se le frota todo el cuerpo con esta mezcla; también se le da de tomar aceite con moras y ajo molido, y se recomienda no sacar al niño (especialmente si sopla un viento cálido con aire cálido), en cuyo caso es el calor que es dañino y no el frío, *al revés* de lo que sucede con las enfermedades de adultos llamadas "mal aire" y "pasmo".

4. El mendigo

Se debe hacer observar enseguida que esta enfermedad no tiene nada que ver con la palabra "méndigo". El "mendigo" (término utilizado aparentemente solo en los Andes, por lo menos en la cordillera de Mérida) es una enfermedad para la cual existe *una sola causa*: sucede cuando la madre, al estar en estado, recibe "un daño mandado por una persona envidiosa", lo que hace que "las sangres de los padres no se puedan ligar".

Síntomas

El niño no aprende nunca a hablar, dice cosas informes, tiene gestos desordenados y "cuando es adulto parece niño". No hay curación para esta enfermedad, y tampoco existe prevención contra ella. Hay mojanes que logran a veces mejorar un poco a esos niños mediante un collar "de triaca" que se les pone al cuello en forma continua.

II. Enfermedad de mujeres-con-hijos

El mal de madre

La "madre" es ese órgano del equilibrio y de la concepción, también llamado "pelota", y alcanza su forma adulta y sexuada en la mujer que ya ha logrado tener hijos *vivos*.

Causas

Cuando la mujer-con-hijos (especialmente en período "de dieta", después del parto) no se cuida, cuando "se desmanda", su pelota se desplaza: sube hacia la garganta, desequilibrando de este modo el cuerpo y enfermando a la mujer.

Además del desmando puede haber otra causa: por ejemplo, que la pelota tenga ganas de comer algo que la mujer no se haya cuidado de comer para ella. En efecto, la pelota "es un bicho" y tiene vida propia, se alimenta, pero no puede buscar sus alimentos por sus propios medios. La terapéutica toma esto en cuenta, como se verá.

Síntomas

Hay un malestar general, dolores de cabeza, vómitos, diarrea, "calor interno", escalofríos.

Terapéutica

Hay remedios específicos y, sobre todo, una "soba" especial, "para ayudar a la pelota a regresar a su sitio", ya que no es capaz de hacerlo por sí sola. Se utilizan unas yemas para esta soba, así como una mezcla de queso frito, canela y nuez moscada.

La soba se realiza en cuatro movimientos:

a) Se soba primero "desde la corona hasta el estómago".

b) Luego se soba del estómago a los pies.

c) De la punta de los pies hasta el ombligo.

d) Finalmente se hace una soba desde la cabeza hasta por debajo de la cintura, luego, inmediatamente, con el mismo movimiento, de los pies al ombligo, y se coloca enseguida en este sitio (el ombligo) un "confortativo" que se preparó con anticipación.

En realidad el "confortativo" es doble: hay uno para la persona y otro dedicado a la pelota. Este se coloca directamente sobre el ombligo en forma de "cataplasma de alimentos", que comprende un poco de queso frito, canela y nuez moscada, alimentos muy apreciados por la pelota. El queso se fríe en aceite de almendras.

El confortativo dedicado a la persona comprende, según los sitios y los medios disponibles, un poco de malta hervida con nuez moscada, un poco de hervido de gallina, un guarapo de eneldo, de malva o de flor de cidra; también se utiliza el chocolate caliente, jalea de res con chocolate y queso, o una mezcla de cidra yagua, con canela y pedacitos de queso. A veces se toma un guarapo de anís, con canela y nuez moscada, o cerveza con huevos (las yemas batidas). Finalmente, durante nueve días se da a la enferma leche hervida con tres ramitas de menta que se echan "volteadas".

Prevención

Consiste sobre todo en "no desmandarse", es decir, no cometer ningún tipo de abuso, comer regularmente (dos veces al día), no caminar demasiado seguido para no acalorarse, comer cosas que son del gusto de la pelota, especialmente el queso frito, el chocolate, la canela y la nuez moscada.

III. Enfermedad de mujeres-sin-hijos

La "maldijada", mal de hijada

Causas

La causa se encuentra también en este órgano llamado "pelota", el cual, en la mujer-sin-hijos, es minúsculo y fijo.

La pelota se desequilibra, pero *sin moverse*, al contrario de la pelota-madre de la mujer-con-hijos; esto sucede cuando la mujer se demanda en época de menstruación particularmente, pero también cuando comete cualquier tipo de exceso: caminata demasiado larga al sol, ayuno prolongado, etc.

Síntomas

Son similares a los del mal de madre: vómitos, diarrea, dolores de cabeza, de estómago y de vientre, escalofríos y debilitamiento generalizado.

Terapéutica

También consiste en "confortativos", los cuales son distintos en este caso. Comprenden guarapo de manzanilla, de nuez moscada y cerveza o café con ruda y guayabita. Se hace tomar además a la enferma guarapos de anís o de díctamo, de menta o de ruda con miel de abejas, nuez moscada con limón, o guarapo de "fistú".

Prevención

Es idéntica a la que se utiliza para prevenir el mal de madre, no hay que desmandarse, especialmente cuando la mujer está en período de menstruación. Y, por supuesto, se recomienda que tenga la mujer un hijo lo más pronto posible.

IV. Enfermedad de hombres

El padrejón o mal-de-padre

Esta enfermedad es la que corresponde, en los hombres, al mal de madre de las mujeres-con-hijos y a la maldijada de las mujeres-sin-hijos. No hay, por consiguiente, enfermedad específica del sexo sino con relación a este órgano del equilibrio del cuerpo y de la concepción que se llama "pelota".

En el caso del hombre se llama **"pelota-padre"**, es un órgano adulto y sexuado, complemento sexual de la pelota-madre.

Las causas y los síntomas de esta enfermedad son exactamente los mismos que para el mal de madre.

Terapéutica

Al hombre le hace una sola soba, en el lugar del estómago, y los confortativos son distintos, pues la pelota-padre tiene otros gustos que la pelota-madre, esta vez la cataplasma de alimentos, que también se coloca en el ombligo, se compone de moras molidas con cilantro, con perejil y con una *clara* de huevo. En cuanto al enfermo, se le da según los sitios, y según las posibilidades, un huevo cocido "con cola de botella", hervido de pichón, hervido de cuajo de res, clara de huevo con almidón y azúcar y, durante nueve días, se le hace tomar en ayunas una preparación de concha de piña con canela y

clara de huevo, o un poco de malta con clara de huevo y consomé de gallina.

Se recomienda además al enfermo tomar muchas bebidas bien frías "para que el bicho se quede quieto".

Existe también una *contra* en el caso del padrejón, consiste en hacer derretir unas velas en un frasco, el cual se envuelve en un trapo y se coloca en el ombligo del paciente "para parar al padrejón".

Prevención

Es la misma que en el caso de las mujeres (no desmandarse), con solo una recomendación extra, el hombre debe comer de vez en cuando en ayunas un poco de "leche cuajada asada".

V. Enfermedades comunes a niños y adultos

Ya fueron descritas en el texto las enfermedades del Arco, del mal aire y del pasmo, las cuales están directamente relacionadas con las divinidades acuáticas y aéreas. Hay otra, que se llama "espantado".

El espantado

Este término significa literalmente "el que recibió el susto por un espanto", pudiendo ser tal espanto una especie de fantasma, algún muerto, o un mal espíritu del aire (las ideas son confusas con respecto a lo que es un espanto). Los niños son particularmente vulnerables a este tipo de apariciones, y lo son también todas las personas enfermas, por ser más débiles que las sanas. Por consiguiente, no se debe dejar solos a los niños, ni a los enfermos. También los adultos sanos pueden ser atacados por espantos cuando duermen solos de noche fuera de su casa.

Síntomas

A partir del momento cuando la persona ha sido "espantada", su cara conserva en forma fija una mueca muy fea, que es la mejor prueba del terror que ha sentido ella. Como se trata de personas muy feas de ver, sus familiares acostumbran esconderlas. Solo logré

ver dos casos de espantado en la cordillera desde 1971, uno en La Pedregosa y otro en La Culata.

El enfermo se arrastra en el suelo pues no se puede parar ni coordinar sus movimientos; tampoco puede hablar, solo emite gritos guturales o gruñidos.

Terapéutica

Dicen los campesinos que hay un ritual secreto que puede realizar un moján para "quitar el espanto", pero generalmente se piensa que es incurable esta enfermedad, sobre todo cuando es un niño quien la padece. Tampoco se muere de ella, se queda uno así hasta viejo. Sin embargo, hay quienes utilizan para los espantados, a *fin* de aliviarlos, unos baños de agua de laguna o de agua bendita, así como guarapos de ruda y miche.

Prevención

Consiste, sobre todo, como ya dije, en no dejar solos a los niños y enfermos y, en el caso de no poder hacer de otro modo, se deben utilizar unas contras a fin de protegerlos. Las constituyen un machete y una "cabuya nueva". El machete puede ser sustituido por un cuchillo, un hacha o un par de tijeras abiertas, a fin de "cortar el espanto" (así como se corta también el arco en el agua con un machete o un cuchillo). Una cruz ayuda, igualmente.

VI. Enfermedades de adultos

El moján, la más grave de todas estas enfermedades, y la menos curable, ya ha sido descrita en el texto.

El "coto"

Esta enfermedad corresponde a lo que se llama "bocio" en otras regiones. Es frecuente en la cordillera. Se describen sus síntomas como "un grosor que se tiene en la garganta, por delante".

Causas diversas

1. "Es un viento (o un aire) que entra en la garganta de noche cuando uno duerme con la boca abierta".

2. "Es cuando se recibe un aire en la nuca".

3. "Es un saco de aire que se forma en la garganta cuando uno hace un esfuerzo. Esto sucede cuando se chupa de niño unos granos de café verde o miel de café. Se dice que "el saco" crece cuando está la luna en posición de luna llena".

Terapéutica

Las recetas infalibles son las siguientes:

1. Se ata el cuello del enfermo con uno de los cordones de la mortaja de un "angelito" (niño pequeño muerto), hasta que se pudra dicho cordón.

2. Se pasa alrededor del cuello del enfermo la mano de un "angelito" recién muerto.

3. Se frota el cuello del enfermo todas las noches con el vientre de una rana, la cual se guarda luego sin darle de comer. "Cuando muere la rana está bien la persona".

Los campesinos saben que los "doctores" de la ciudad operan el "coto", pero dicen que esto no se debe hacer pues "uno queda sin habla y luego se muere".

Prevención

Uno de los métodos consiste en proteger la garganta *contra* el frío, y otro, cuando se duerme de noche con la boca abierta, consiste en atar la cabeza de la persona con una cabuya que se le pasa a los pies, a fin de mantener su cabeza en dirección de los pies y que no pueda recibir ningún "aire" en la garganta al dormir. También se recomienda evitar los esfuerzos "pues pueden hacer estallar las venas del cuello". Finalmente, cuando se es pequeño, no se debe nunca chupar granos de café verde.

El loco

Hablé en el texto de la locura y de los conflictos de las mujeres, por la gran relación que tienen con las creencias míticas y las prácticas religiosas. Aquí mencionaré por consiguiente solo la locura en el caso de los hombres, la cual está mucho menos tipificada.

Causas

Lo que el campesino llama "un loco" siempre se debe a "un daño" causado sea por un mal espíritu del aire o del agua, por la pura maldad o en castigo por una falta, sea por un brujo o una bruja, "por envidia", en cuyo caso se trata de los brujos comunes.

También puede ser provocada, la locura en el hombre que camina solo de noche por caminos desérticos, por las brujas (míticas) que lo llevan a bailar toda la noche sobre un maitín, el matapalo.

Síntomas

Los síntomas de la locura se resumen generalmente en esta forma: "Caminan mucho, hacen y dicen diabluras, ven cosas extrañas, hablan con gente que uno no ve y rehúsan la comida".

Se desconoce receta en la tradición campesina para curar a los locos, "se curan con el tiempo"; se dice: "Hay que ser paciente". Sin embargo, no se margina al loco, este sigue integrado a la vida de la comunidad, trabaja cuando quiere (como los demás), participa en las fiestas y ritos fúnebres, se olvidan a menudo de que se trata de un loco. "Como no se puede saber nunca cuando alguien no lo quiere a uno" no existe *prevención* contra esta enfermedad. Se recomienda, sin embargo, "evitar de pasar solo", y menos de noche, cerca de una laguna, de un río o de un maitín. Es, por consiguiente, una enfermedad que se contrae sobre todo de *noche*. Sin embargo, no la clasifican como "enfermedad", sino como "daño".

El payaso es generalmente el loco más simpático y querido de las comunidades, ameniza especialmente las novenas de muertos-haciendo estallar de risa a todo el mundo con sus chistes y gestos. Se puede burlar de todos sin que nadie se ponga bravo; hace impunemente provocaciones sexuales a niñas y mujeres, describe minuciosamente sus relaciones sexuales con ciertas mujeres, entre

las cuales pone a veces a su madre y hermanas, acostumbra a hacer gestos obscenos. Se trata generalmente de solteros de los cuales todos dicen que no tienen nunca relaciones amorosas con nadie.

Está también el "loco que habla siempre solo" y el "loco que trabaja aunque no haiga nada que hacer", lo que va en contra de la concepción del trabajo que vimos; es típica de las comunidades andinas en efecto, este loco trabaja sin *parar* y *solo*.

El término "loco" también es utilizado para indicar al danzante de ciertos rituales llamados "Locainas" en ciertos caseríos (la Locaina de San Isidro, la Locaina de La Candelaria, de San Benito, entre otras).

ANEXO II

VOCABULARIO ANDINO (CORDILLERA DE MÉRIDA)

Acequia: Canal de riego, de origen prehispánico.
Agalleta: Ave perteneciente a doña Simona o Laguna de Urao.
Airón: Pájaro que tiene el canto muy triste y que anuncia la muerte. Es un animal de agua. Es verde, amarillo, azul, rojo (se trata de un quetzal).
Angelito: Niño pequeño muerto. Ritual de entierro de este niño.
Arco-Arca: Espíritus del agua, seres divinos acuáticos, arcoíris (macho y hembra).
Ardita: Ardilla.
Barbapalo: Planta que crece sobre los árboles y cuelga como barba (*Spanish moss*).
Cabo-de-año: Rito fúnebre celebrado un año después de la muerte de una persona.
Cantor: Cantante del ritual de la Paradura.
Candelaria: Virgen de La Candelaria.
Carajito: Niño.
Cerro: Montaña alta, a veces sagrada.
Coto: Enfermedad de la garganta (bocio).
Cuajo: Órgano del equilibrio en el cuerpo del niño.
Cuajo caído: Enfermedad de los niños pequeños que tiene que ver con el cuajo.
Cocuy: Muerto que vuelve bajo la forma de un insecto luminoso, o de una bola de fuego.
Cuiba: Tubérculo comestible de las zonas frías.
Culebra: a) Culebra, b) insecto temible porque es de Arco, c) diosa que vive en las lagunas sagradas.

Curo: Aguacate.
Chamo: Niño grande, muchacho.
Chicha: Bebida de maíz, fermentada o no.
Chimó: Preparación de hojas de tabaco y urao que se mantiene en la boca (que se come).
Díctamo: Planta sagrada del páramo de los Conejos.
Doña Simona: Nombre de la laguna de Urao en Lagunillas.
Don Simón: Marido de doña Simona.
Dueño de Novena: Rezandero especializado en el rezo fúnebre y en el rezo de San Rafael.
Espanto: Aparición que infunde miedo (puede ser un muerto).
Espantado: Enfermedad de la persona que ha visto a un espanto.
Faro: Rabipelado, animal de Arco (opossum).
Frailejón: Planta típica del páramo, con uso medicinal.
Gallineta: Ave perteneciente a doña Simona o laguna de Urao.
Guainís: Pájaro negro utilizado en brujería.
Güino: a) Último niño de una familia y, por extensión, cualquier niño. b) Perro.
Jagüey: Pozo.
Junta: Organismo constituido por varios individuos quienes están encargados en una comunidad del control y justa repartición del agua, así como de la preparación de ciertas fiestas religiosas.
Laguna: Lago, laguna, generalmente personaje sagrado.
Locaina: Nombre dado en ciertos caseríos a las cofradías danzantes (San Benito, La Candelaria, etc.).
Loco: a) Enfermo mental, b) danzante de una locaina.
Loma: Pequeña montaña, colina.
Lucierna: Luciérnaga (insecto distinto del cocuy).
Macoya: Juncos sagrados de la laguna de Urao.
Madre de Agua: Culebra, laguna de Urao.
Maitín: Árbol de las brujas (matapalo).
Mal aire: Enfermedad causada por un espíritu malo del aire.
Mal de madre: Enfermedad típica de las mujeres en dieta (después del alumbramiento) o que ya tienen hijos.
Mal de ojo: Enfermedad típica de los niños pequeños.

Maldijada: Enfermedad típica de las mujeres sin hijos.
Mano 'e vuelta: Institución del intercambio organizado en los trabajos agrícolas especialmente, pero también en otras actividades.
Mayordomo: Jefe de una cofradía religiosa.
Médico: Médico tradicional, de la zona rural (curandero).
Mendigo: Enfermedad incurable (idiota de nacimiento).
Miche: Aguardiente que tiene a menudo un poco de anís.
Mintoy: Sepultura de piedras del páramo.
Moján: a) Sacerdote de la laguna, gran médico y hechicero, b) enfermedad (daño) causada por el primero.
Mojanazo: Procedimiento utilizado por el moján para mandar el daño.
Mollera: Fontanela.
Múcura: Ponchera.
Nación: Grupo étnico, también grupo de personas.
Negrito: Miembro de cierta cofradía religiosa (la Virgen de La Candelaria).
Nono: Abuelo, antepasado.
Novena: a) Rito fúnebre que se repite durante nueve noches, b) rito de rezos de San Rafael, que se repite durante nueve noches en octubre.
Ñema:(o yema): Huevo.
Padrejón: Enfermedad típica de los hombres (varones).
Paja: Juncos sagrados de la laguna de Urao, que sirven para fabricar techos de casas, escobas y esteras.
Páramo: Parte más alta de una montaña, personaje sagrado.
Paradura: Rito del mes de enero, en honor al Niño Jesús.
Papaes: Padres.
Partido: Pueblos, caseríos con intercambio.
Paseo: Procesión de un santo, durante la cual este debe bajar y luego subir o viceversa.
Pasmo: Enfermedad parecida al mal aire.
Pelota: Órgano del equilibrio y de la concepción en el adulto (varón y hembra).
Pelota-madre: Órgano del equilibrio y de la concepción en las mujeres que ya tienen hijos.

Pelota-padre: Órgano del equilibrio y de la concepción en los hombres (varones).
Pisco: Pavo.
Ramero(a): Médico (curandero) especializado en yerbas (ramas).
Rincón: Tierra ancestral de una familia.
Rezo: a) Rezo para los muertos, b) rezo de San Rafael (o de otro santo).
Rezandero: El encargado del rezo (= dueño de la novena).
Ruba: Tubérculo comestible de la zona fría.
Sentido: a) Sentido, b) el quinto de los sentidos.
Soba: Masaje especial que cura ciertas enfermedades y traumatismos.
Sobador: Médico (curandero) especializado en la soba.
Socio: Miembro de una cofradía religiosa, asociado a un santo.
Surrucuco: Ave nocturna, especie de lechuza.
Sute: Hijo más pequeño.
Taita: a) Abuelo, b) antepasado, c) padre y madre.
Tata cua: Culebrita utilizada para la preparación de cierto remedio que cura las fracturas.
Terreno: a) Tierra de propiedad colectiva de un grupo familiar, b) tierra de propiedad individual.
Tistire: Pájaro de Arco, animal de agua, que vive en las cascadas y tiene brillantes colores, anuncia enfermedades y muerte (es un quetzal).
Urao: Substancia mineral que se extrae del fondo de la Laguna de Urao en Lagunillas, de color blanco, que se agrega al tabaco para hacer el chimó, también sirve de alimento para los animales.
Vasallo: Primer grado en la jerarquía de una cofradía religiosa.
Yerbatero (a): Médico (curandero) especializado en yerbas.
Zángano: Brujo capaz de convertirse en animal para conquistar a una mujer.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Saignes, Miguel. (1952). "El área cultural prehispánica de Los Andes venezolanos". Caracas: *Archivos Venezolanos de Folklore*. 1. (1). 45.

Acosta Saignes, Miguel. (1955). "Las cofradías coloniales y el folklore". Caracas: *Cultura Universitaria*, N° 47.

Ascencio, Michaelle. (1976). *San Benito, ¿sociedad secreta?* Caracas: Ediciones Miguel Ángel García e Hijo.

Bastide, Roger. (1960). *Les Religions africaines au Brasil*. París: Ediciones PUF.

Briceño Guerrero, J. M. (1965). *América Latina en el mundo*. Caracas: Editorial Artes.

Brito Figueroa, Federico. (1951). *La liberación de los esclavos*. Caracas: Editorial Bolívar.

Clarac, Jacqueline. (1970). "El culto a María Lionza". *México: América indígena*, Publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano. Vol. XXX, KQ 2.

Clarac, Jacqueline. (1976). *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida: Editorial Multicolor.

Clarac, Jacqueline. (1985). *Etnografía cronológica de la Cordillera de Los Andes, La persistencia de los dioses*. Mérida: Ediciones del Bicentenario. Universidad de Los Andes.

Clarac, Jacqueline. (1992). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Ediciones del CDC y del C.P. Universidad de Los Andes.

Deivé, Carlos Esteban. (1975). *Vodú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano. Taller Santo Domingo.

Eliade, Mircea. (1974). *Le Shamanisme*. París: Editorial Payot.

Febres Cordero, Tulio. (1960). *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos. Década de la Historia de Mérida*. Tomo I. Mérida: Editorial Antares.

Figueroa. (1967). "San Benito en el Folklore Occidental". Caracas: *Archivos venezolanos de Folklore*. No 8. Instituto de Antropología e Historia.

Godelier, Maurice. (1978). "L'appropriation de la Nature". París: *La Pensée, Revue du Rationalisme Moderne*. N° 198. Abril.

Godelier, Maurice. (1966). *Rationalité et Irrationalité en Economie*. París: Editorial Maspero.

Godelier, Maurice. (1972). *Fétichisme, Economie et Religion*. París: Editorial Maspero.

Julian H, Steward. (1946). *Handbook of South American Indians*.Vol. 2. Washington: The Andean Civilizations.

Lares, José Ignacio (1883). *Etnografía del estado Mérida*. Mérida: Dirección de Cultura. Universidad de los Andes.

Lévi-Strauss, Claude. (1964). *Le Cru et le Cuit (Mythologiques I)*. París: Editorial Plon.

Lévi-Strauss, Claude. (1971). "L'homme nu" (Mythologiques IV). París: Editorial Plon.

Mauss, Marcel. (1950). *Essai sur le Don*. París: Edicones P.U.F. (Confirma fecha de edición)

Métraux, Alfred. (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Ediciones Gallimard.

Métraux, Alfred. (1948). "The Northeastern extension of Andean Cultures". Bull of Bureau of American Ethnology. N ° 4.

Novoa Montero, Darío. (1973). *Paradura del Niño*. Mérida: Ediciones de la Corporación de Los Andes.

Perales Frijols, Pablo. (1964). *Geografía económica del estado Zulia*. Maracaibo.

Pedrique, Lionel. (1977). *Desarrollo urbano reciente de Mérida*. Mérida: Departamento de Antropologia y Sociologia. Universidad de los Andes.

Platt, Tristan. (1978). "Symétries en miroir, Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie". Dans: Annales (Econ. Soc. Civiliz). N° 5-6. París: Armand.

Rodríguez, Omar y otros. (1973-1974). *Benito de Bobures, un mito y su realidad*. Tesis de Grado. Caracas: Escuela de Sociología y Antropología. Universidad Central de Venezuela.

Rouse et Cruxent. (1965). *Arqueología venezolana*. Caracas: Ediciones Vega.

Salas, Julio. (1978). *Tierra Firme, Venezuela y Colombia: estudios sobre etnología e historia*. Mérida: Publicaciones de la Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes. Mérida.

Salas, Julio. (1956). *Etnografía de Venezuela. Estados Mérida, Trujillo y Táchira. Los aborígenes de la Cordillera de Los Andes.* Mérida: Publicaciones de la Dirección de Cultura. Universidad de los Andes.

Sanoja M. et Vargas I. (1968) *Proyecto arqueológico del Occidente de Venezuela*. Congres des Américanistes. Segundo Informe general, xxxviiie.

Sanoja M. et Vargas I. (1974). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Suarez Matilde. et Dipolo M. (1975). *Enfermedades populares y migraciones en Los Andes*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Wachtel, Nathan. (1971). *La Visión des Vaincus*. París: Editorial Gallimard.

Wachtel, Nathan. (1973). "Compte-rendu de mission en Bolivie". Manuscrito inédito.

Wachtel, Nathan. (1971). "Pensée Sauvage et Acculturation, L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega" dans *Annales*. París: Armand Colin.

Wagner, Erika. (1970). "Arqueología de la región de Mucuchíes. Caracas: Acta Científica Venezolana. 21.

Wagner, Erika. (1972). "Prehistoria de los Andes venezolanos". Caracas: Acta Científica Venezolana. 23.

Wagner, Erika. (1973). "El mundo natural y cultural de los aborígenes prehispánicos de Los Andes venezolanos". Caracas: *Líneas*. N° 191.

ANEXO GRÁFICO
RITUALES DEL COLOR

(JOSÉ GREGORIO VÁSQUEZ)



Giros de San Benito. Mucuchíes, Mérida.



Iglesia de Pueblo Nuevo del Sur.



Indios de Lagunillas. Fiesta de San Isidro.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur .



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo del Sur.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo.



Locaina de Santa Rita. Pueblo Nuevo.



San Benito de Mucuchíes.



San Benito de Mucuchíes.



Vasallos de La Candelaria, Mérida.



Vasallos de La Candelaria, Mérida.



Vasallos de La Candelaria, Mérida.



Vasallos de La Candelaria, Mérida.



Vasallos de San Benito. Mucuchíes, Mérida.



Vasallos de San Benito. Mucuchíes, Mérida.

Índice

EDICIÓN DIGITAL
SEPTIEMBRE DE 2017

CARACAS - VENEZUELA

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO
(Antillas francesas, 1932)

Es antropóloga (UCV, 1967) y doctora en Antropología (École ses Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1979). Fundadora del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, y de la Maestría en Etnología (mención Etnohistoria), ULA. Ha promovido experiencias comunitarias para la creación del Museo de Lagunillas, el Museo de Timotes y el Parque Paleoarqueológico Llano del Anís. Fue profesora de la UCV, de la Universidad del Zulia, y del Centre National de la Recherche Scientifique (EHESS, París). Ha sido asesora de la Comisión Indígena de la Asamblea Nacional, de la Subcomisión de Cultura de la Asamblea Nacional y del Programa de Demarcación Territorial para Grupos Indígenas del estado Mérida. Recibió el Premio Libro de Oro, ULA, 1988; compartió con otros autores el Premio Internacional Unesco (1993) al mejor libro en español: *Diosas, musas y mujer*es. Ha publicado: *La cultura campesina en los Andes Venezolanos*, *El lenguaje al revés*, *Dioses en exilio*, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* y *La persistencia de los dioses*. Hasta fecha reciente, coordinó el Doctorado en Antropología de la ULA.

Dioses en exilio

Este ensayo antropológico busca profundizar en las representaciones y prácticas religiosas, sociales y culturales de los campesinos de la Cordillera de Mérida, evidenciando el sincretismo presente en las mismas, donde las influencias de los dioses (andinos y africanos) exiliados subsisten bajo mantos proporcionados por la imposición de la religión católica tras la colonización, e inclusive se manifiesta con más fuerza en las creencias y prácticas mágico-religiosas que tienen su centro en los "mojanes" (sacerdotes-médicos-hechiceros). Se trata de un estudio etnográfico de corte estructuralista, metodología que ya fue utilizada en *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, primer libro de la trilogía de la cual este trabajo forma parte.

Gobierno Bolivariano de Venezuela
Ministerio del Poder Popular para la Cultura
1817 - 2017 ZAMORA UNIÓN CÍVICO MILITAR

9 789801 439554